

تفاصيل الأديان والملل ويعتقدون أنها نو...

...سمعهم ووافق ما حكي لهم من عقائدهم طبعهم تجملوا با...

...بزعمهم وانخراطا في سلكهم وترفعا عن مساعدة الجماهير والدهـ...

...بأن الآباء ظنا بأن اظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحـ...

...ال جمال وغفلة منهم عن الانتقال الى تقليد عن تقليد خرق وخبا...

...أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالتسارع الى قبو...

...خبرا وتحقيقا والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة فليس في...

...التكايس بالتشبه بذوي الضلالات والبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتر...

...الى السلامة من بصيرة حولاء فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلا...

...انتدبت لتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض...

...يتعلق بالالهيات وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك

العقلاء وعبرة عند الأذكياء أعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء من فنون العقائد والآراء هذا

مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين لهؤلاء الملحدة تقليدا اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر

على الايمان بالله واليوم الآخر وان الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين

الذين لاجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات وانه لم يذهب الى انكارهما الا شرذمة يسيرة

من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعبأ بهم فيما بين النظار ولا

يعدون الا في زمرة الشياطين الأشرار وغمار الأغبياء والأغمار ليكف عن غلوائه من يظن أن

التجمل بالكفر تقليدا يدل على حسن رأيه أو يشعر بفطنته وذكائه اذ يتحقق ان هؤلاء الذين

تشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم برآء عما قذفوا به من جحد الشرائع وانهم مؤمنون

بالله ومصدقون لرسله ولكنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول قد زلوا فيها فضلوا وأضلوا

عن سواء السبيل ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به من التخاييل والاباطيل ونبين أن ذلك

تهويل ما وراءه تحصيل والله تعالى ولي التوفيق لاظهار ما قصدناه من التحقيق ولنصدر الآن

الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب (مقدمة) ليعلم أن الخوض في حكاية

اختلاف الفلاسفة تطويل فان خبطهم طويل ونزاعهم كثير وآراؤهم منتشرة وطرقهم متباعدة

متدابرة (فلنقتصر) على اظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم

الأول فانه رتب علومهم وهذبها بزعمهم وحذف الحشو من آرائهم وانتقى ما هو الأقرب الى أصول

أهوائهم وهو ارسطاطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على استاذه الملقب عندهم بأفلاطون

الالهي ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بان قال أفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق

منه (وانما) نقلنا هذه الحكاية عنهم ليعلم انه لا تثبت ولا اتقان لمذهبهم عندهم وانهم يحكمون بظن

وتخمين من غير تحقيق ويقين ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية

نصروا ابن سينا فلنقتصر على ابطال ما اختاراه ورأيا
ما هجراه واستغنكفاه من المتابعة فيه لا يمارى
اله فليعلم انا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب
سب انتشار المذاهب (مقدمة ثانية) ليعلم ان الخلاف
ثلاث اقسام (قسم) يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كتسميتهم
غيره سم الجوهر بانه الموجود لا فى موضوع أى القائم
لم يريدوا بالجوهر المتحيز على ما أراده خصومهم ولسنا
بالنفس اذن صار متفقا عليه رجع الكلام فى التعبير باسم
اللغة واكثرهم لا يسمونه جوهرا وان سوغت اللغة اطلاقه رجع جواز اطلاقه فى
المباحث الفقهية فان تحريم اطلاق الاسامى واباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع
تقول هذا اعتاد كره المتكلمون فى الصفات ولم يورده الفقهاء فى فن الفقه فلا ينبغى ان
عليك حقائق الامور بالعادات والمراسم فقد عرفت انه بحث عن جواز التلفظ بلفظ صدق معناه
على المسمى به فهو كالبحث عن جواز فعل من الافعال (القسم الثانى) ما لا يصدم مذهبهم فيه
أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسل صلوات الله عليهم منازعتهم
فيه كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس من
حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كرة والسماء محيط بها من الجوانب فاذا وقع
القمر فى ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر
بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما فى العقدتين على دقيقة واحدة وهذا الفن
أيضا لسنا نخوض فى ابطاله اذ لا يتعلق به غرض ومن ظن ان المناظرة فى ابطال هذا من الدين
فقد جنى على الدين وضعف أمره فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية وحسابية لا تبقى
معها ريبة فمن يطلع عليها ويتحقق أدلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما
ومدة بقائهما الى الانجلاء اذا قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يستريب
فى الشرع وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه وهو كما
قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل (فان قيل) فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
الشمس والقمر لآيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى
ذكر الله تعالى والصلاة فكيف يلائم هذا ما قالوه (قلنا) وليس فى هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس فيه
الا نفى وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته والامر بالصلاة عنده والشرع الذى يأمر بالصلاة عند
الزوال والغروب والطلوع من أين يبعد منه ان يأمر عند الكسوف بها استحبابا (فان قيل) فقد
روى انه قال فى آخر الحديث ولكن الله اذا تجلى لشئ خضع له فيدل على ان الكسوف خضوع

اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا
الخيال واستئصال هذه الحيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير هذا
الكتاب ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والاصوليين بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبها في
قوالبهم ونقتفي آثارهم لفظا لفظا ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعني بعباراتهم في المنطق
ونوضح ان ماشرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وماشرطوه في صورته في
كتاب القياس وماوضعوه من الاوضاع في ايساغوجي وقاطيغورياس التي هي من اجزاء المنطق
ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الالهية ولكنا نرى ان نفرد مدارك العقول
في غير هذا الكتاب فانه كالآلة لدرك مقصود هذا الكتاب ونفرد له كتابا مفردا يرجع اليه ولكن
رب ناظر يستغني عنه في الفهم فيؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم ألفاظنا
في آحاد المسائل في الرد عليهم فينبغي ان يبتدئ أولا بحفظ الكتاب الذي سميناه معيار العلم
الذي هو الملقب بالمنطق عندهم (ولنذكر الآن) بعد المقدمات فهرست المسائل التي أظهرنا
تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب (وهي) عشرون مسئلة (المسئلة الاولى) في ابطال
مذهبهم في أزلية العالم (المسئلة الثانية) في ابطال مذهبهم في أبدية العالم (الثالثة) في بيان
تلبيسهم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعه (الرابعة) في تعجيزهم عن اثبات الصانع
(الخامسة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين (السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي
الصفات (السابعة) في ابطال قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل (الثامنة) في
ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية (التاسعة) في تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس
بجسم (العاشرة) في بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم (الحادية عشرة) في تعجيزهم
عن القول بأن الاول يعلم غيره (الثانية عشرة) في تعجيزهم عن القول بأن الاول يعلم ذاته (الثالثة
عشرة) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (الرابعة عشرة) في ابطال قولهم ان السماء
حيوان متحرك بالارادة (الخامسة عشرة) في ابطال ماذكروه من الغرض المحرك للسماء (السادسة
عشرة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم (السابعة
عشرة) في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات (الثامنة عشرة) في تعجيزهم عن اقامة البرهان
العقلي على ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض (التاسعة عشرة) في
ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (العشرون) في ابطال انكارهم البعث
وحشر الاجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية (فهذا)
ما أردنا ان نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الالهية والطبيعية (واما الرياضيات) فلا
معنى لانكارها ولا للمخالفة فيها فانها ترجع الى الحساب والهندسة (وأما المنطقيات) فهي
نظر في آلة الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة وسنورد في كتاب معيار العلم
ما يحتاج اليه لفهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله تعالى (مسئلة) في ابطال قولهم بقدم

بسبب التجلي (قلنا) هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيب ناقلها وانما المروى ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية فكم من ظواهر أولت بالادلة القطعية التي لا تنتهي في الوضوح الى هذا الحد وأعظم ما يفرح به الملحدة ان يصرح ناصر الشرع بان هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه أمثال ذلك وهذا لان البحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة أو بسيطا أو مثمنا أو مسدسا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قالوه أو أقل أو أكثر فنسبة النظر فيه الى البحث الالهي كنسبة النظر الى طبقات البصل وعددها وعدد حب الرمان فالمقصود كونها من فعل الله فقط كيفما كانت ﴿القسم الثالث﴾ ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجساد والابدان وقد أنكروا جميع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه (مقدمة ثالثة) ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم الا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا به بالزامات مختلفة فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص بل اجعل جميع الفرق ألبا واحدا عليهم فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لاصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد (مقدمة رابعة) من عظائم حيل هؤلاء في الاستدراج اذا أورد عليهم اشكال في معرض الحجاج قولهم ان هذه العلوم الالهية غامضة خفية وهي أعصى العلوم على الافهام الذكية ولا يتوصل الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقديم الرياضيات والمنطقيات فمن يقلدهم في كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لا شك في أن علومهم مشتملة على حله وانما يعسر علي دركه لاني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات (فنقول) أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل وهو الحساب فلا تعلق لها بالالهيات وقول القائل ان الالهيات يحتاج اليها خرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة يحتاج اليها الحساب أو الحساب يحتاج الى الطب (وأما الهندسيات التي هي نظر في الكم المتصل يرجع حاصله الى بيان ان السموات وما تحتها الى المركز كروي الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكر المتحركة في الافلاك وبيان مقدار حركاتها فلنسلم لهم جميع ذلك جدلا أو اعتقادا فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا يقدح ذلك في شيء من النظر الالهي وهو كقول القائل العلم بان هذا البيت حصل بصنع صانع بناء عالم مريد قادر حي يفتقر الى أن يعرف ان البيت مسدس أو مثمن وان يعرف عدد جذوعه وعدد لبناته وهو هذيان لا يخفى فساده وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ما لم يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة ما لم يعرف عدد حباتها وهو هجر من الكلام [illegible] كما قالوا ان قولهم ان المنطقيات لا بد من احكامها فهو صحيح

البارى تعالى عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لابالزمان (وحكى عن) أفلاطون انه قال العالم مكوّن محدث ثم منهم من أول كلامه وأبى ان يكون حدوث العالم معتقدا له (وذهب) جالينوس فى آخر عمره فى كتابه الذى سماه ما يعتقده جالينوس رأيا الى التوقف فى هذه المسئلة وانه لا يدرى العالم قديم أو محدث وربما دل على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسئلة فى نفسها على العقل ولكن هذا كالشاذ فى مذهبهم وانما مذهب جميعهم انه قديم وانه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلا (ايراد أدلتهم) لو ذهبت أصف مانقل عنهم فى معرض الادلة وماذكر فى الاعتراض عليه لسودت فى هذه المسئلة أوراقا ولكن لاخير فى التطويل فلنحذف من أدلتهم مايجرى مجرى التحكم أو التخيل الضعيف الذى يهون على كل ناظر حله ولنقتصر على ايراد ماله موقع فى النفس مما يجوز أن ينهض مشككا لفحول النظار فان تشكيك الضعفاء بادنى خيال ممكن وهذا الفن من الادلة ثلاثة (الاول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لانا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا امكانا صرفا فاذا حدث بعد ذلك لم يخل اما ان يتجدد مرجح أو لم يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقى العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل فالسؤال فى حدوث المرجح قائم وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما أن لا يوجد عنه شئ قط واما أن يوجد على الدوام فاما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال (وتحقيقه) ان يقال لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن ان يحال على عجزه عن الاحداث ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدى الى ان ينقلب القديم من العجز الى القدرة والعالم من الاستحالة الى الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ولا يمكن ان يحال على فقد آلة ثم على وجودها بل أقرب مايتخيل ان يقال لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم ان يقال حصل على وجوده لانه صار مريدا لوجوده بعد ان لم يكن مريدا فيكون قد حدثت الارادة وحدوثها فى ذاته محال لانه ليس محل الحوادث وحدوثه لافى ذاته لايجعله مريدا ولنترك النظر فى محل حدوثه اليس فانا الاشكال فى أصل حدوثه وانه من أين حدث ولم حدث الآن ولم يحدث قبله أحدث الآن لامن جهة الله فان جاز حدوث حادث من غير محدث فليكن العالم حادثا لاصانع له والا فاى فرق بين حادث وحادث وان حدث باحداث الله فلم حدث الآن ولم يحدث قبل العدم آلة أو قدرة أو غرض أو طبيعة فلما اذا تبدل ذلك بالوجود حدث وعاد الاشكال بعينه أو لعدم الارادة الاولى فتفتقر الارادة الى ارادة كالارادة الاولى ولا يتسلسل الى غير نهاية فاذن قد تحقق بالقول المطلق ان صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم من قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع محال وتقدير تغيير القديم محال لان الكلام فى ذلك التغيير الحادث كالكلام فى غيره والكل محال ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لامحالة فهذا أخيل ادلتهم وبالجملة كلامهم فى سائر مسائل الالهيات أنزل من كلامهم فى هذه المسئلة اذ يقدرون ههنا على فنون من التخييل لايتمكنون منه فى غيرها فلذلك قدمنا هذه المسئلة وقدمنا أقوى أدلتهم (الاعتراض) من وجهين (أحدهما) ان

يقال لم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يبتدأ الوجود من حيث ابتدئ وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له (فان قيل) هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب ومسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل ايضا وجود موجب قد تم بشرائط ايجابه واركانه واسبابه حاصلة حتى لم يبق شئ منتظر البتة ثم يتأخر عنه الموجب بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخذه محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب فقبل وجود العالم كان المريد موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة ولم يتجدد مريد ولم تتجدد ارادة ولا تجدد للارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغيير فكيف تجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شئ من الاشياء وامر من الامور وحال من الاحوال ونسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجد المراد وبقيت هي بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرضي والوضعي فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينونة في الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح لم يعقل تأخير المعلول الا ان يعلق الطلاق بمجئ الغد او بدخول الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجئ الغد او عند دخول الدار فان جعله علة بالاضافة الى شئ منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغد والدخول توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر فما حصل الموجب الا وقد تجدد امر وهو الدخول وحضور الغد حتى لو اراد ان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضع وانه المختار في تفصيل الوضع فاذن لم يمكننا وضع هذا بشهوتنا ولم نعقله فكيف نعقله في الايجابات الذاتية العقلية الضرورية واما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا لمانع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود وانما يتصور ذلك في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو انبعاث في الانسان متجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الا لمانع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا في وقوع المعزوم بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي عند الايجاد وفيه قول بتغير القديم ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك الانبعاث او القصد او الارادة او ما شئت سمه لم حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فاما ان يبقى حادث بلا سبب او يتسلسل الى غير نهاية فرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق امر منتظر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى اولها بل آلاف سنين ولا ينقص شئ منها ثم انقلب الموجب موجودا بغتة من غير امر تجدد وشرط تحقق وهو محال في نفسه (والجواب) ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شئ اي شئ كان تعرفونه لضرورة العقل او نظره وعلى لغتكم في المنطق اتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين

بحد

بحد اوسط فان ادعيتم حدا أوسط وهو الطريق النظرى فلابد من اظهاره وان ادعيتم معرفة
ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم فى معرفته مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة
لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ولا شك فى انهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة فلابد من
اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس فى جميع ما ذكرتموه الا الاستبعاد
المجرد والتمسك بعزمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تضاهى الارادة القديمة القصود الحادثة وأما
الاستبعاد المجرد فلا يكفى من غير برهان (فان قيل) نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب
بتمام شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابرة لضرورة العقل (قلنا) وما الفصل بينكم
وبين خصومكم اذا قالوا لكم انا بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة عالمة بجميع
الكليات من غير ان يوجب ذلك كثرة فى ذاته ومن غير ان يكون العلم زيادة على الذات ومن غير
ان يتعدد العلم مع تعدد المعلوم وهذا مذهبكم فى حق الله تعالى وهو بالنسبة الينا والى علومنا فى
غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احالة هذا
فقالوا ان الله لا يعلم الا نفسه فهو العاقل وهو العقل وهو المعقول والكل واحد فلو قال قائل
اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال
بالضرورة والقديم اذا لا يعلم الا نفسه تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائغين علوا كبيرا لم
يكن يعلم صنعه ألبتة بل لا يتجاوز الزامات هذه المسئلة فنقول بم تنكرون على خصومكم اذ قالوا
قدم العالم محال لانه يؤدى الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها مع
ان لها سدسا وربعا ونصفا فان فلك الشمس يدور فى سنة وفلك زحل فى ثلاثين سنة فتكون
ادوار زحل ثلث عشر ادوار الشمس وادوار المشترى نصف سدس ادوار الشمس فانه يدور فى اثنتى
عشرة سنة ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات زحل لا نهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشر
بل لا نهاية لادوار فلك الكواكب الذى يدور فى ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما لا نهاية
للحركة المشرقية التى للشمس فى اليوم والليلة مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالته ضرورة
فبماذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع ووتر جميعا
أو لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وان قلتم شفع
فالشفع يصير وترا بواحد فكيف أعوز ما لا نهاية له واحدا وان قلتم وترا فالوتر يصير بواحد شفعا
فكيف أعوزه ذلك الواحد الذى به يصير شفعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وترا (فان قيل)
انما يوصف بالشفع والوتر المتناهى وما لا يتناهى لا يوصف به (قلنا) فجملة مركبة من
آحاد لها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفع ولا وتر يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر
فبماذا تنفصلون عن هذا (فان قيل) محل الغلط فى قولكم انه جملة مركبة من آحاد فان هذه
الدورات معدومة أما الماضى فقد انقرض وأما المستقبل فلم يوجد والجملة اشارة الى موجودات
حاضرة ولا موجود ههنا (قلنا) العدد ينقسم الى الشفع والوتر ويستحيل أن يخرج عنه سواء
كان المعدود موجودا باقيا أو فانيا فاذا فرضنا عددا من الافراس لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من
كونه شفعا أو وترا سواء قدرناها موجودة أو معدومة فان انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه
القضية على انا نقول لهم لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هى آحاد متغايرة بالوصف

ولا نهاية لها وهى نفوس الآدميين المفارقة للابدان بالموت فهى موجودات لا توصف بالشفع ولا بالوتر فبم تنكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيتم بطلان تعلق الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الرأى فى النفوس هو الذى اختاره ابن سينا ولعله مذهب ارسطاطاليس (فان قيل) فالصحيح رأى أفلاطن وهو ان النفس قديمة وهى واحدة وانما تنقسم فى الابدان فاذا فارقتها عادت الى أصلها واتحدت (قلنا) هذا أقبح وأشنع واولى أن يعتقد مخالفا لضرورة العقل فانا نقول نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره فان كان عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس هو نفس غيره ولو كان هو عينه لتساويا فى العلوم التى هى صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوسية فى كل اضافة (وان قلتم) انه غيره وانما انقسم بالتعلق بالابدان (قلنا) وانقسام الواحد الذى ليس له عظم فى الحجم وكمية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل الفا بل آلافا ثم يعود ويصير واحدا بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية وتكثر وكماء البحر ينقسم فى الجداول والانهار ثم يعود الى البحر (فاما) ما لا كمية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عمن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه (فان قيل) هذا ينقلب عليكم فى أن الله تعالى قبل خلق العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة وسنتين ولا نهاية لقدرته فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية أو غير متناهية فان قلتم متناهية صار وجود البارى متناهى الاول وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها امكانات لا نهاية لاعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا فى الانفصال عن دليلهم الثانى (فان قيل) فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه آخر وهو ان الاوقات متساوية فى جواز تعلق الارادة بها فما الذى ميز وقتا معينا عما قبله وعما بعده وليس محالا ان يكون التقدم والتأخر مرادا بل فى البياض والسواد والحركة والسكون فانكم تقولون يحدث البياض بالارادة القديمة والمحل قابل للسواد قبوله للبياض فلم تعلقت الارادة القديمة بالبياض دون السواد وما الذى ميز أحد الممكنين عن الآخر فى تعلق الارادة به ونحن بالضرورة نعلم ان الشئ لا يتميز عن مثله الا بمخصص ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العالم وهو ممكن الوجود كما انه ممكن العدم ويتخصص جانب الوجود المماثل لجانب العدم فى الامكان بغير مخصص (وان قلتم) ان الارادة خصصت فالسؤال عن اختصاص الارادة وانها لم اختصت (فان قلتم) القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديما ولا يطلب صانعه وسببه لان القديم لا يقال فيه لم فان جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين فغاية المستبعد ان يقال العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئة أخرى بدلا عنها فيقال وقع كذلك اتفاقا كما قلتم اختصت الارادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقا (فان قلتم) ان هذا السؤال غير لازم لانه وارد على كل ما يريده وعائد على كل ما يقدره فنقول لا بل هذا السؤال لازم لانه عائد فى كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير (قلنا) انما وجد العالم حيث وجد على الوصف الذى وجد وفى المكان الذى وجد بالارادة القديمة والارادة صفة من شأنها تمييز الشئ

عن مثله ولولا ان هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة ولكن لما تساوى نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن بد من مخصص يخصص الشيء عن مثله فقيل للقديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله فقول القائل لم اختصت الارادة باحد المثلين كقول القائل لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم على ماهو به فيقال ان العلم عبارة عن صفة هذا شأنها فكذلك الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله (فان قيل) اثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول بل هو متناقض فان كونه مثلا معناه انه لا تميز له وكونه مميزا معناه انه ليس مثلا له ولا ينبغي أن يظن ان السوادين في محلين متماثلان من كل وجه لان هذا في محل وذاك في آخر وهذا يوجب التمييز ولا السوادين في وقتين في محل واحد متماثلان مطلقا لان هذا فارق ذلك في الوقت فكيف يساويه من كل وجه واذا قلنا السوادان مثلان عنينا به في السوادية مضافا اليه على الخصوص لا على الاطلاق والا فلو اتحد المحل والزمان ولم يبق تغاير لم يعقل سوادان ولا عقلت أصلا الاثنينية تحقق ان لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور منا أن نميز بالارادة الشيء عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه بالاضافة الى غرضه لم يمكن أن يأخذ أحدهما بل انما يأخذ ما يراه أحسن وأخف وأقرب الى جانب يمينه ان كانت عادته تحريك اليمين أو سبب من هذه الاسباب اما خفي واما جلي والا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال والاعتراض من وجهين (الاول) ان قولكم ان هذا لا يتصور عرفتموه ضرورة أو نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما وتمسككم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم وعلم الله يفارق علمنا في أمور كثيرة فلم تبعد المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله في حقنا (قيل) هذا عمل وهمك وأما أدلة العقل فقد ساقت العقلاء الى التصديق بذلك فبم تنكرون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فلتسم باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما أطلقناها نحن باذن الشرع والا فالارادة موضوع في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على أنا في حقنا لا نسلم ان ذلك غير مقصود فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما العاجز عن تناولهما جميعا فانه يأخذ احداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسير الاخذ فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى امكان الاخذ فانتم بين أمرين اما ان قلتم انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه قط فهو حماقة وفرضه ممكن واما ان قلتم التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوق أبدا متحيرا ينظر اليهما فلا يأخذ احداهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو أيضا محال يعلم بطلانه ضرورة فاذن لا بد لكل ناظر شاهدا أو غائبا في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله (الوجه الثاني) في الاعتراض هو انا نقول أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجد من سببه الموجب له على هيئة مخصوصة تماثل نقائضها فلم اختص ببعض الوجوه واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل أو في اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا يختلف (فان قلتم) ان النظام الكلي للعالم لا يمكن الا على الوجه الذي

وجدوا أن العالم لو كان أصغر او أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام وكذا القول في عدد الافلاك وعدد الكواكب وزعمتم ان الكبير يخالف الصغير والكثير يفارق القليل فيما يراد منه فليست متماثلة بل هي مختلفة الا ان القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها وانما تدرك الحكمة في بعضها كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار والحكمة في الاوج والفلك الخارج المركز والاكثر لا يدرك السر فيه ولكن يعرف اختلافها ولا يبعد ان يتميز الشئ عن خلافه لتعلق نظام الامر به واما الاوقات فمتشابهة قطعا بالنسبة الى الامكان والى النظام ولا يمكن ان يدعى انه لو خلق بعد ما خلق أو قبله بلحظة لما تصور النظام فان تماثل الاحوال يعلم بالضرورة فنقول نحن وان كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الاحوال اذ قال قائلون خلقه في الوقت الذى كان الاصلح الخلق فيه لكنا لا نقتصر على هذه المقابلة بل نفرض على أصلكم تخصصا في موضعين لا يمكن ان يقدر فيهما اختلاف أحدهما اختلاف جهة الحركة والآخر تعيين موضع القطب في الحركة عن المنطقة (اما القطب) فبيانه ان السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان وكرة السماء متشابهة الاجزاء فانها بسيطة لا سيما الفلك الاعلى الذى هو التاسع فانه غير مكوكب أصلا وهو متحرك على قطبين شمالي وجنوبي فنقول ما من نقطتين متقابلتين من النقط التى لا نهاية لها عندهم الا ويتصور ان تكون هى القطب فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ولم يكن خط المنطقة مارا بالنقطتين حتى يعود القطب الى نقطتين متقابلتين على المنطقة فان كان في مقدار كبر السماء وشكله حكمة فما الذى ميز محل القطب عن غيره حتى تعين لكونه قطبا دون سائر الاجزاء والنقطة وجميع النقط متماثلة وجميع أجزاء الكرة متساوية وهذا لا مخرج عنه (فان قيل لعل الموضع الذى عليه نقطة القطب يفارق غيره لخاصية تناسب كونه محلا للقطب حتى يثبت وكأنه لا يفارق مكانه وحيزه ووضعه أو ما يفرض اطلاقه عليه من الاسامي وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من الارض ومن الافلاك والقطب ثابت بالوضع فلعل ذلك الموضع كان أولى بان يكون ثابت الوضع من غيره (قلنا) ففي هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الاولى في الطبيعة وانها ليست متشابهة الاجزاء وهو على خلاف أصلكم اذ أصل ما استدللتم به على لزوم كون السماء كري الشكل وأنه بسيط الطبيعة متشابه لا تفاوت فيه وابسط الاشكال الكرة فان التربيع والتسديس وغيرهما يقتضي خروج زوايا وتفاوتها وذلك لا يكون الا بأمر زائد على الطبع البسيط ولكنه وان خالف مذهبكم فليس يندفع الالزام به فان السؤال في تلك الخاصية قائم اذ سائر الاجزاء هل كان قابلا لتلك الخاصية أم لا فان قالوا نعم فلم اختصت الخاصية من بين المتشابهات ببعضها وان قالوا لم يكن ذلك الا في ذلك الموضع وسائر الاجزاء لا تقبلها فنقول سائر الاجزاء من حيث انها جسم قابل لصورة متشابهة بالضرورة وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع بمجرد كونه جسما ولا بمجرد كونه سماء فان هذا المعنى يشاركه فيه سائر اجزاء السماء فلا بد ان يكون تخصيصه به بتحكم أو بصفة من شأنها تخصيص الشئ عن مثله والا فكما يستقيم لهم قولهم ان الاحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم لخصومهم قولهم ان أجزاء السماء في قبول المعنى الذى لاجله صار ثبوت الوضع أولى به من تبدل الوضع متساوية وهذا لا مخرج عنه الالزام

* (الالزام الثانى) فى تعيين جهة حركة الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوى الجهات وتساوى الجهات كتساوى الاوقات من غير فرق (فان قيل) لو كان الكل يدور من جهة واحدة لما تباينت أوضاعها ولم يحدث مناسبات الكواكب بالتثليث والتسديس والمقارنة وغيرها ولكان الكل على وضع لا يختلف قط وهذه المناسبات مبدأ الحوادث فى العالم (قلنا) لسنا نلزم اختلاف جهة الحركة بل نقول الفلك الاعلى يتحرك من المشرق الى المغرب والذى تحته بالعكس وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه وهو ان يتحرك الاعلى من المغرب الى المشرق وما تحته فى مقابلته فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها متقابلة متساوية فلم تميزت جهة عن جهة تماثلها فان قالوا الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان (قلنا) هذا كقول القائل التقدم والتأخر فى وجود العالم يتضادان فكيف يدعى تساويهما وكما زعموا انه يعلم تشابه الاوقات بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها فى الوجود فكذلك يعلم تساوى الاحياز والاوضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها فان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف فى الاحوال والهيئات أيضا (الاعتراض الثانى) على أصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان العالم حوادث ولها أسباب (فان قلتم) الحوادث استندت الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقد عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب الوجود وهو مستند الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى اليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد اذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم (فان قيل) نحن لا نبعد صدور حادث من قديم أى حادث كان بل نبعد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة الحدوث ما قبله فى ترجح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب فاما اذا لم يكن هو الحادث الاول جاز ان يصدر منه عند حدوث شئ آخر بسبب استعداد المحل القابل أو حضور الوقت الموافق أو ما يجرى هذا المجرى (قلنا) فالسؤال فى حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد قائم فاما ان يتسلسل الى غير نهاية أو ينتهى الى قديم يكون أول حادث منه

* (فان قيل) المواد القابلة للصور والاعراض والكيفيات ليس شئ منها حادثا والكيفيات الحادثة هى حركة الافلاك أعنى الحركة الدورية وما يتجدد من الاوصاف الاضافية لها من التثليث والتسديس والتربيع وهى نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب الى بعض وبعضها نسبة الى الارض كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال عن منتهى الارتفاع والبعد عن الارض بكون الكواكب فى الاوج والقرب بكونها فى الحضيض والميل عن بعض الاقطار بكونها فى الشمال والجنوب وهذه الاضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة فموجبها الحركة الدورية واما الحوادث فيما يحويه مقعر فلك القمر وهو العناصر بما يعرض فيها من كون وفساد وامتزاج وافتراق واستحالة من صفة الى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها الى بعض فى تفصيل طويل وبالآخرة ينتهى مبادى أسبابها الى الحركة السماوية الدورية ونسبة الكواكب بعضها الى بعض أو نسبتها الى الارض فيخرج

من مجموع ذلك ان الحركة الدورية الدائمة الابدية مستند الحوادث كلها ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات فانها حية نازلة منازل نفوسنا بالنسبة الى أبداننا ونفوسها قديمة فلا جرم ان الحركة الدورية التي هي موجبها أيضا قديمة ولما تشابهت أحوال النفوس لكونها قديمة تشابهت أحوال الحركات أي كانت دائرة أبدا فاذن لا يتصور ان يصدر الحادث من قديم الا بواسطة حركة دورية أبدية تشبه القديم من وجه فانه دائم أبدا وتشبه الحادث من وجه فان كل جزء فرض منها كان حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث باجزائه واضافاته مبدأ للحوادث ومن حيث انه أبدي متشابه الاحوال صادر عن نفس أزلية فان كان في العالم حوادث فلابد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية الابدية ثابتة قلنا هذا التطويل لا يغنيكم فان الحركة الدورية التي هي المستند حادث ام قديم فان كانت قديمة فكيف صارت مستند الاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر وتسلسل وقولكم انه من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت متجدد أي هو ثابت التجدد متجدد الثبوت فنقول أهو مبدأ الحوادث من حيث انه ثابت أو من حيث انه متجدد الثبوت فان كان من حيث انه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال شيء في بعض الاحوال دون البعض وان كان من حيث انه متجدد فما سبب تجدده في نفسه فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل وهذا غاية تقرير الالزام ولهم في الخروج من هذا الالزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل بعد هذه كي لا يطول كلام هذه المسألة بانشعاب شجون الكلام وفنونه على انا سنبين ان الحركة الدورية لا يصلح ان تكون مبدءا للحوادث فان جميع الحوادث مخترعة لله تعالى ابتداء من غير واسطة ونبطل ما قالوه من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار حركة نفسية كحركتنا (دليل ثان) لهم في المسألة (زعموا) ان القائل بان العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان أريد بتقدم الباري على العالم هذا لزم ان يكونا حادثين أو قديمين واستحال ان يكون أحدهما قديما والآخر حادثا وان أريد أن الباري متقدم على الزمان والعالم لا بالذات بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول فاذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ولاجله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهي عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (الاعتراض) هو ان يقال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا ونعني بقولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم

وجود

وجود الذاتين فقط ونعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله
تعالى ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود اثنين
وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث فلا التفات
الى أغاليط الاوهام (قال قيل) لقولنا كان الله ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم
العالم بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح ان
نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح ان نقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضي كان الله ولا عالم فبين
قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر فلنبحث عما يعود اليه الفرق
ولا شك في انهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فانا اذا قلنا بعدم
العالم في المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان انما يقال على ما مضى فدل على
ان تحت لفظ كان مفهوم ثالث وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو
الحركة فانها تمضي بمضي الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى
الى وجود العالم (قلنا) المفهوم الاصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث
الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل
ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء
أردنا به العدم الاول أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود وآية أن هذه نسبة أن المستقبل بعينه
يجوز أن يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدإ لا مع
تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان وهو
كعجز الوهم عن أن يقدر تناهي الجسم في جانب الرأس مثلا الا على سطح له فوق فيتوهم ان
وراء العالم مكانا اما ملاء واما خلاء واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد أبعد منه كل
الوهم عن الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نفر عن قبوله
وكما جاز ان يكون الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لا نهاية له مخطأ ويرد خطؤه بان
يقال له الخلاء ليس مفهوما في نفسه أما البعد فهو تابع للجسم الذي يتباعد اقطاره فاذا كان
الجسم متناهيا كان البعد الذي هو تابع له متناهيا فانقطع الملاء والخلاء غير مفهوم في نفسه فثبت
انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يقال كما ان البعد
المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار
الجسم وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبات بعد وراءه فقيام الدليل على
تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه فان كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره
ولا يرعوي عنه فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد
وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق
لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الا خيال وهم كما في الفوق وهذا لازم فليتأمل
فانهم اتفقوا على انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء (فان قيل) هذه الموازنة معوجة لان العالم
ليس له فوق ولا تحت بل هو كري وليس للكرة فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث
انه يلي رأسك والآخر تحت من حيث انه يلي رجليك فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة

التي هي تحت بالاضافة فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرت على الجانب الآخر من كرة الارض
واقفا يحاذى أخمص قدمه أخمص قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهارا
هي بعينها تحت الارض وماهو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدورة وأما الاول لوجود
العالم لا يتصور ان ينقلب آخرا وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ والآخر رقيق واصطلحنا
على أن نسمى الجهة التي تلي الدقيق فوقا الى حيث ينتهى والجانب الآخر تحتا لم يظهر بهذا
اختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها
انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه
فيه وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذاتي له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرا
ولا العدم المقدر عند افناء العالم الذى هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقا فطرفا نهاية وجود
العالم الذى أحدهما الأول والثاني آخر طرفان ذاتيان لا يتصور التبديل فيهما بتبدل الاضافات
البتة بخلاف الفوق والتحت فاذا أمكننا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم أن
تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه
بالقبل والبعد (قلنا) لا فرق فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ
الوراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم شيء من ملاء أو خلاء فيقولون ليس
وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان عنيتم بالخارج سطحه الاعلى فله خارج وان عنيتم غيره فلا خارج
له وكذلك اذا قيل لنا هل لوجود العالم قبل قلنا ان عنى به انه هل لوجود العالم بداية أي طرف منه
ابتداء فله قبل على هذا كما للعالم خارج على تأويل انه الطرف المكشوف والمنقطع السطحي
وان عنيتم بقبل شيأ آخر فلا قبل للعالم كما انه اذا عنى بخارج العالم شيء سوى السطح قيل
لا خارج للعالم (وان قلتم) لا يعقل مبتدأ وجود لا قبل له فيقال ولا يعقل متناهي وجود من
الجسم لا خارج له (فان قلت) خارجه سطحه الذى هو منقطعه لا غير (قلنا) قبله بداية
وجوده الذى هو طرفه لا غير (بقي) انا نقول لله وجود ولا عالم معه وهذا القدر أيضا لا يوجب *
اثبات شيء آخر والذى يدل على ان هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان فان الخصم
وان اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه ونحن وان اعتقدنا حدوثه ربما أذعن وهمنا
لتقدير قدمه هذا في الجسم فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان
لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديرا أو فرضا وهذا مما لا يمكن وضعه
في الوهم كما في المكان فان من يعتقد تناهي الجسم ومن لا يعتقده كل واحد يعجز عن تقدير جسم
ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء بل يذعن وهمه لقبول ذلك ولكن قيل صريح العقل اذا لم يمنع
وجود جسم متناه بحكم الدليل لا يلتفت الى الوهم وكذلك صريح العقل لا يمنع وجودا مفتتحا
ليس قبله شيء وان قصر الوهم عنه فلا يلتفت اليه لان الوهم لما لم يألف جسما متناهيا الا
وبجنبه جسم آخر وهواء يخيله خلاء لم يتمكن من ذلك في الغالب وكذلك لم يألف الوهم حادثا
الا بعد شيء آخر وكل عن تقدير حادث ليس له قبل هو شيء موجود وقد انقضى فهذا هو
سبب الغلط والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة والله الموفق (صيغة ثانية) لهم في الزام قدم الزمان *
قالوا لا شك في ان الله تعالى عندكم قادر على ان يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة ومائة سنة
وألف

وألف سنة ومالا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلابد من اثبات شئ
قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه أمد وأطول من البعض (فان قلتم) لايمكن اطلاق لفظ السنين
الا بعد حدوث الفلك ودوره فلنترك لفظ السنين (ولنورد) صيغة أخرى فنقول اذا قدرنا
ان العالم من أول وجوده قد دار فلكه الى الآن بألف دورة مثلا فهل كان الله سبحانه قادرا على
أن يخلق قبله عالما ثانيا مثله بحيث ينتهى الى زماننا هذا بألف ومائة دورة (فان قلتم) لا فكأنه
انقلب القديم من العجز الى القدرة أو العالم من الاستحالة الى الامكان (وان قلتم) نعم ولا بد منه
فهل يقدر على أن يخلق عالما ثالثا بحيث ينتهى الى زماننا بألف ومائتى دورة فلابد من نعم
(فنقول) هذا العالم الذى سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثا وان كان هو الاسبق هل امكن
خلقه مع العالم الذى سميناه ثانيا وكان ينتهى الينا بألف ومائتى دورة والآخر بألف ومائة دورة
وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتها (فان قلتم) نعم فهو محال اذ يستحيل أن يتساوى
حركتان في السرعة والبطء ثم ينتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة (وان قلتم) ان العالم
الثالث الذى ينتهى بألف ومائتى دورة لا يمكن أن يخلق مع العالم الثانى الذى ينتهى الينا
بألف ومائة دورة بل لا بد وان يخلقه قبله بمقدار يساوى المقدار الذى تقدم العالم الثانى على
العالم الاول وسميناه الاول لانه أقرب الى وهمنا اذا ارتقينا من وقتنا اليه بالتقدير فيكون قدر
امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف الكل فهذا الامكان المقدر المكمم
الذى بعضه أطول من البعض بمقدار معلوم لا حقيقة له الا الزمان فليست هذه الكميات المقدرة
صفة ذات البارى تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذ العالم ليس شيأ حتى يتقدر بمقادير
مختلفة والكمية صفة فتستدعى ذا كمية وليس ذلك الحركة والكمية الا الزمان الذى هو قدر
الحركة فاذن قبل العالم عندكم شئ ذو كمية متفاوتة وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان
(الاعتراض) ان كل هذا من عمل الوهم وأقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا
نقول هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الاعلى في سمكه أكبر مما خلقه بذراع (فان قالوا)
لا فهو تعجيز (وان قالوا) نعم فبذراعين وثلاثة اذرع وكذلك يرتقى الامر الى غير نهاية (ونقول)
في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الاكبر
بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعى ذا كمية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم خلاء أو ملاء
فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقه بذراع ثم
بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفى من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفى عند
نقصان ذراعين أكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشئ
فكيف يكون مقدرا (وجوابنا) في تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود
العالم كجوابهم في تخييل الوهم تقديرا لامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل)
نحن نقول ان ما ليس بممكن فهو غير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس
بممكن فلا يكون مقدورا وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا مكابرة العقل
فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقديره الجمع بين السواد
والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفى والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو

تحكم بارد فاسد (الثانى) انه اذا كان العالم على ماهو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ماهو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفى الصانع ونفى سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم (الثالث) هو ان الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم) فقد انتقل القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ماليس بممكن لا يدل على العجز (وان قلتم) انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون ممتنعا فى حال ممكنا فى حال كما أن الشئ اذا أخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر واذا أخذ لا معه أمكن اتصافه بالآخر (فان قلتم) الاحوال متساوية قيل لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا أو أكبر منه أو أصغر بمقدار ظفر ممتنعا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فهذا طريق المقاومة (والتحقيق) فى الجواب ان ماذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو أراد وليس فى هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا أن يضيف الوهم بتلبيسه شيأ آخر (دليل ثالث لهم على قدم العالم) تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا أول له أى لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده فان كان ممكنا وجوده أبدا لم يكن محالا وجوده أبدا والا فان كان محالا وجوده أبدا بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له أول واذا صح ان له أولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدى الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى قادرا (الاعتراض) بان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم مامن وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا أبدا لم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل خلافه وهذا كقولهم فى المكان وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك الآخر وهكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملأ مطلق لا نهاية له غير ممكن فكذلك وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن بل كما يقال الممكن جسم متناهى السطح ولكن لا تتعين مقاديره فى الكبر والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومبادى الوجود لا يتعين فى التقدم والتأخر وأصل كونه حادثا متعين فانه الممكن لا غير (دليل رابع لهم وهو) انهم قالوا كل حادث فالمادة التى فيها الحادث تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض والكيفيات على المواد (وبيانه) ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو اما أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود أو واجب الوجود ومحال أن يكون ممتنعا لان الممتنع فى ذاته لا يوجد قط ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته فان الواجب الوجود لذاته لا يعدم قط فدل على انه ممكن الوجود بذاته فاذن امكان الوجود حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافى لا قوام له بنفسه فلابد له من محل

يضاف

يضاف اليه ولا محل الا المادة فيضاف اليها كما نقول هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة
أو السواد أو البياض أو الحركة أى ممكن له حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغييرات
فيكون الامكان وصفا للمادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن أن تحدث اذ لو حدثت
لكان امكان وجودها سابقا على وجودها ولكان الامكان قائما بنفسه غير مضاف الى شئ
مع انه وصف اضافى لا يعقل قائما بنفسه ولا يمكن أن يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه
مقدورا وكون القديم قادرا عليه لانا لا نعرف كون الشئ مقدورا الا بكونه ممكنا فنقول هو
مقدور لانه ممكن وليس بمقدور لانه ليس بممكن وان كان قولنا هو ممكن يرجع الى انه مقدور
فكانا قلنا هو مقدور لانه مقدور وليس بمقدور لانه ليس بمقدور وهو تعريف للشئ بنفسه فدل ان كونه
ممكنا قضية أخرى فى العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية وهو كونه مقدورا ويستحيل
أن يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا فان العلم يستدعى معلوما والامكان المعلوم غير العلم
لا محالة ثم هو وصف اضافى فلا بد من ذات يضاف اليها وليس الا المادة وكل حادث فقد سبقه
مادة فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال (الاعتراض) ان يقال الامكان الذى ذكروه يرجع
الى قضاء العقل فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا وان امتنع سميناه
مستحيلا وان لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا فهذه قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى
تجعل وصفا له (بدليل) ثلاثة أمور (أحدها) ان الامكان لو استدعى شيأ موجودا يضاف
اليه ويقال انه امكانه لاستدعى الامتناع شيأ موجودا يقال انه امتناعه وليس للممتنع وجود
فى ذاته ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع الى المادة (والثانى) أن السواد والبياض
يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم
الذى يطريان عليه حتى يقال معناه ان هذا الجسم يمكن أن يسود وان يبيض فاذا ليس
البياض فى نفسه ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه
فنقول ما حكم نفس السواد فى ذاته أهو ممكن أو واجب أو ممتنع ولا بد من القول بانه ممكن فدل
أن العقل فى القضية بالامكان لا يفتقر الى وضع ذات موجودة يضيف اليها الامكان والثالث ان
نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بانفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبع فى مادة وهى
حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها امكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة
فامكانها وصف اضافى ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى ماذا يرجع فينقلب عليهم
هذا الاشكال (فان قيل) رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل الا العلم
بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه
والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه انتفى العلم والعلم والمعلوم أمران
اثنان (أحدهما) تابع والآخر متبوع ولو قدرنا اعراض العقلاء عن تقدير الامكان وغفلتهم
عنه لكنا نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات فى أنفسها ولكن العقول غفلت عنها ولو عدمت
العقول والعقلاء لبقى الامكان لا محالة وأما الامور الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع أيضا
وصف اضافى يستدعى موجودا يضاف اليه ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين فاذا كان المحل
أبيض كان ممتنعا عليه أن يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار اليه موصوف بصفة

فعند ذلك يقال ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفا اضافيا قائما بموضوع مضاف اليه أما
الاول فلا يخفى انه مضاف الى الوجود الواجب وأما الثانى وهو كون السواد فى نفسه ممكنا فغلط
فانه ان أخذ مجردا دون محل يحله كان ممتنعا لا ممكنا وانما يصير ممكنا اذا قدر هيئة فى الجسم
فالجسم مهيأ لتبدل هيئة والتبدل ممكن على الجسم والا فليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف
بامكان وأما الثالث وهى النفس فهى قديمة عند فريق ولكن ممكن لها التعلق بالابدان فلم
يلزم على هذا ما قلتم ومن سلم حدوثها فقد اعتقد فريق منهم انها منطبعة فى المادة تابعة للمزاج على
ما دل عليه كلام جالينوس فى بعض المواضع فتكون ذات مادة وامكانها مضاف الى مادتها وعلى
مذهب من سلم انها حادثة وليست منطبعة فمعناه ان المادة ممكن لها أن تدبرها نفس ناطقة
فيكون الامكان السابق على الحدوث مضافا الى المادة فانها وان لم تنطبع فيها فلها علاقة معها
اذ هى المدبرة والمستعملة لها فيكون الامكان راجعا اليها بهذا الطريق (والجواب) ان رد
الامكان والوجوب والامتناع الى قضايا عقلية صحيح وما ذكر من ان معنى قضاء العقل علمه والعلم
يستدعى معلوما (فنقول) له معلوم كاللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية فانها ثابتة فى
العقل عندهم وهى علوم فلا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها فى الاعيان حتى صرح
الفلاسفة بان الكليات موجودة فى الاذهان لا فى الاعيان وانما الموجود فى الاعيان جزئيات
شخصية وهى محسوسة غير معقولة ولكنها سبب لان ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة
عقلية فاذن اللونية قضية مفردة فى العقل سوى السوادية والبياضية ولا يتصور فى الوجود لون
ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الالوان ويثبت فى العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال
هى صورة وجودها فى الاذهان لا فى الاعيان فان لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه (وأما قولهم) لو
قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ما كان الامكان ينعدم فنقول ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا
الكلية وهى الاجناس والانواع تنعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا قضية فى العقول فكذلك
قولنا فى الامكان ولا فرق بين البابين وان زعموا انها تكون باقية فى علم الله فكذا القول فى
الامكان فالالزام واقع والمقصود اظهار تناقض كلامهم (وأما العذر) عن الامتناع فانه مضاف
الى المادة الموصوفة بالشئ اذ يمتنع عليه ضده فليس كل محال كذلك فان وجود شريك لله محال
وليس ثم مادة يضاف اليها الامتناع فان زعموا ان معنى استحالة الشريك ان انفراد الله تعالى
بذاته وبوحدته واجب والانفراد مضاف اليه فنقول ليس بواجب فان العالم موجود معه
فليس منفردا فان زعموا ان انفراده عن النظير واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو اضافة اليه
(قلنا) فمعنى امكان وجود العالم عندنا ان انفراد الله تعالى عنها ليس كانفراده عن النظير فان
انفراده عن النظير واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فنتكلف الامكان اليه
بهذه الحيلة كما تكلفوا فى رد الامتناع الى ذاته بقلب عبارة الامتناع الى الوجوب ثم باضافة
الانفراد اليه بنعت الوجوب (وأما العذر) عن السواد والبياض بانه لا نفس له ولا ذات منفردا
فهو حق أعنى بذلك فى الوجود وان عنى بذلك فى العقل فلا فان العقل يعقل السواد الكلى
ويحكم عليه بالامكان فى ذاته ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة فان لها ذوات مفردة وامكان
سابق على الحدوث وليس ثم ما يضاف اليه (وقولهم) ان المادة ممكن لها ان تدبرها النفس

فهذه

فهذه اضافة بعيدة فان اكتفيتم بهذا فلا يبعد ان يقال معنى الحادث ان القادر عليها ممكن في
حقه ان يحدثها فتكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطبعا فيه كما انه اضافة الى البدن
المنفعل مع انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المنفعل اذا لم يكن
انطباع في الموضعين (فان قيل) قد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات ولم
تحلوا ما أوردوه من الاشكال (قلنا) المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة و ينحل وجه الاشكال
في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الا تكذيب مذهبهم والتعبير في وجوه
أدلتهم بما نبين تهافتهم ولم نتطرق للذب عن مذهب معين فلذلك لا نخرج عن مقصود الكتاب
ولا نستقصي القول في الادلة الدالة على الحدوث اذ غرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم واما
اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان ساعد التوفيق ان شاء الله
ونسميه قواعد العقائد ونعتني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم والله أعلم (مسئلة) *
في ابطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة (ليعلم) ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم
عندهم كما انه أزلي لا بداية لوجوده فهو أبدي لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده وفناؤه بل لم يزل
كذلك ولا يزال أيضا كذلك وأدلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية والاعتراض
كالاعتراض من غير فرق فانهم يقولون اذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول وجاري علته وعليه بنوا منع
الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع وهذا مسلكهم الاول (ومسلكهم الثاني) ان العالم اذا
عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد ففيه اثبات الزمان (ومسلكهم الثالث) ان امكان
الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل
لا يقوى فانا نحيل ان يكون أزليا ولا نحيل ان يكون أبديا لو أبقاه الله تعالى أبدا اذ ليس من
ضرورة الحادث ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له أول ولم نوجب
ان يكون للعالم لا محالة الا أبو الهذيل العلاف فانه قال كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية
لها فكذلك في المستقبل وهذا فاسد لان كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود فالماضي قد دخل
كله في الوجود متلاحقا وان لم يكن متساوقا واذا تبين انا لا نبعد بقاء العالم أبدا من حيث العقل
بل نجوز ابقاءه وافناءه وانما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه.
بالعقول (واما مسلكهم الرابع) فهو جار لانهم يقولون اذا عدم العالم بقي امكان وجوده اذ
الممكن لا ينقلب مستحيلا وهو وصف اضافي فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة وكل منعدم
فيفتقر الى مادة تنعدم عنه فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الحالة فيها
(والجواب) عن الكل ما سبق وانما أفردنا هذه المسئلة لان لهم فيها دليلين آخرين (الاول) *
ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة
والارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تدل الا على هذا المقدار فلما لم تذبل في هذه
الآماد الطوال دل على انها لا تفسد (الاعتراض عليه) من وجوه (الاول) ان شكل هذا الدليل
ان يقال ان كانت الشمس تفسد فلابد وان يكون فيها ذبول لكن التالي محال فالمقدم محال
وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح ما لم يضف
اليه شرط آخر وهو قوله إن كانت تفسد فلابد وان تذبل فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم الا بزيادة

شرطا وهوان نقول ان كانت تفسد فساد اذبوليا فلابدوان تذبل فى طول المدة أويبين انه لافساد الا بطريق الذبول حتى يلزم التالى للمقدم ولا يسلم له انه لا يفسد الشئ الا بالذبول بل الذبول أحد وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشئ بغتة وهو على حال كماله (الثانى) هوانه لو سلم له هذا وانه لافساد الا بالذبول فمن أين عرف انه لا يعتريها الذبول واما التفاته الى الارصاد فمحال لانها لا تعرف مقادرها الا بالتقريب والشمس التى يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة أوما يقرب منه لونقص منها مقدار جبال مثلا لكان لا يتبين للحس فلعلها فى الذبول والى الآن قد نقص مقدار جبال وأكثر والحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره فى علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب وهذا كما ان الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهى قابلة للفساد ثم لو وضع ياقوته مائة سنة لم يكن نقصانها محسوسا فلعل نسبة ماينقص من الشمس فى مدة تاريخ الارصاد كنسبة ماينقص من الياقوتة فى مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فدل ان دليله فى غاية الفساد وقد أعرضنا عن ايراد أدلة كثيرة من هذا الجنس يتركها العقلاء وأوردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثالا لما تركناه واقتصرنا على الادلة الاربعة التى تحتاج الى تكلف فى حل شبهتها كما سبق

(الدليل الثانى) لهم فى استحالة عدم العالم ان قالوا الاتنعدم جواهره لانه لا يعقل سبب معدم له ومالم يكن منعدما ثم انعدم فلابدوان يكون بسبب وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون بارادة القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريد العدمه ثم صار مريدا فقد تغير ويؤدى الى ان يكون القديم وارادته على نعت واحد فى جميع الاحوال والمراد يتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وماذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل على استحالة العدم ونزيد ههنا اشكالا آخر اقوى من ذلك هوان المراد فعل المريد لامحالة وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا وان لم يتغير هو فى نفسه فلابدوان يصير فعله موجودا بعد ان لم يكن له فعل والآن أيضا لافعل له فاذن لم يفعل شيأ والعدم ليس بشئ فكيف يكون فعلا واذا أعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن فما ذلك الفعل أهو وجود العالم وهو محال اذا انقطع الوجود أوفعله عدم العالم وعدم العالم ليس بشئ حتى يكون فعلا فان أقل درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم العالم ليس شيأ موجودا حتى يقال هو الذى فعله الفاعل وأوجده الموجد ولاشكال هذا افترق المتكلمون فى التفصى عن هذا أربع فرق وكل فريق اقتحم محالا (اما المعتزلة) فانهم قالوا فعله الصادر منه موجود وهذا الفناء يخلقه لافى محل فينعدم العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء آخر فيتسلسل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه (أحدها) ان الفناليس موجودا معقولا حتى يقدر خلقه ثم ان كان موجودا فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ثم لم يعدم العالم فانه ان خلق فى ذات العالم وحل فيه فهو محال لان الحال يلاقى المحلول فيجتمعان ولو فى لحظة فاذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدا فلم يفنه وان خلقه لافى العالم ولا فى محل فمن أين يضاد وجوده وجود العالم ثم فى هذا المذهب شناعة أخرى وهى ان الله تعالى لا يقدر على اعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر الا على احداث فناء يعدم جواهر العالم كلها لانها اذا لم تكن فى محل كان نسبتها الى الكل على وتيرة واحدة (الفرقة الثانية الكرامية) حيث قالوا ان فعله الاعدام والاعدام عبارة عن موجود يحدثه فى ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوما

وكذلك

وكذلك الوجود عندهم بايجاد يحدثه في ذاته فيصير الموجود به موجودا وهذا أيضا فاسد اذ فيه كون القديم محل الحوادث ثم هو خروج عن المعقول اذ لا يعقل من الايجاد الا وجود منسوب الى ارادة وقدرة فاثبات شئ آخر سوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا الاعدام (الفرقة الثالثة الاشعرية) اذ قالوا اما الاعراض فانها تفنى بانفسها ولا يتصور بقاؤها الا انه لو تصور بقاؤها لما تصورنا فناؤها بهذا المعنى وأما الجواهر فليست باقية بانفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها فاذا لم يخلق الله البقاء انعدمت لعدم المبقى وهو أيضا فاسد لما فيه من مناكرة المحسوس في ان السواد لا يبقى والبياض كذلك والله متجدد الوجود والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل ان الجسم متجدد الوجود في حالة والعقل القاضي بان الشعر الذي على رأس الانسان في اليوم هو الشعر الذي كان بالامس لا مثله حتى يقضي به أيضا في سواد الشعر ثم فيه اشكال آخر وهو ان الباقي اذا بقي ببقاء فيلزم ان تبقى صفات الله ببقاء وذلك البقاء يكون باقيا فيحتاج الى بقاء آخر ويتسلسل الى غير نهاية (الفرقة الرابعة) طائفة أخرى من الاشعرية اذ قالوا ان الاعراض تفنى بأنفسها واما الجواهر فانها تفنى بان لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم وكان فرقتي الاشعرية مالوا الى ان الاعدام ليس بفعل انما هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلا واذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز اعدام العالم هذا لو قيل بان العالم حادث فانهم مع تسليمهم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه وبالجملة عندهم كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور انعدامه بعد وجوده سواء كان قديما أو حادثا واذا قيل لهم مهما أوقد النار تحت الماء انعدم الماء قالوا لم ينعدم بل انقلب بخارا ثم هواء والمادة الاولى وهي الهيولى باقية في الهواء وهي المادة التي كانت بصورة الماء وانما خلعت الهيولى صورة المائية ولبست صورة الهوائية واذا صار الهواء بردا كثف وانقلب ماء لا ان مادة تحدث بل المواد مشتركة بين العناصر وانما يتبدل عليها صورها (والجواب) ان ما ذكرتموه من الاقسام وان أمكن ان نذب عن كل واحد ونبين ان ابطاله على أصلكم لا يستقيم لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه ولكنا لا نطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول بم تنكرون على من يقول الايجاد والاعدام بارادة القادر فاذا أراد الله تعالى أوجد واذا أراد أعدم وهو معنى كونه قادرا على الكمال وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل فاما قولكم ان الفاعل لا بد وان يصدر منه فعل فما الصادر منه قلنا الصادر منه ما تجدد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه (فان قلتم) انه ليس بشئ فكيف صدر منه (قلنا) أو هو ليس بشئ فكيف وقع وليس معنى صدوره منه الا ان ما وقع مضاف الى قدرته فاذا عقل وقوعه لم لا تعقل اضافته الى القدرة وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم أصلا على الاعراض والصور ونقول العدم ليس بشئ فكيف يطرأ وكيف يوصف بالطريان والتجدد ولا نشك في ان العدم يتصور طريانه على الاعراض فالموصوف بالطريان معقول وقوعه سمي شيأ أو لم يسم فاضافة ذلك الواقع المعقول الى قدرة القادر أيضا معقول (فان قيل) هذا انما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشئ بعد وجوده فيقال له ما الذي طرأ وعندنا

لا ينعدم الشئ الموجود وانما معنى انعدام الاعراض طريان اضدادها التي هي موجودات
لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشئ لان الذي ليس بشئ كيف يوصف بالطريان فاذا
ابيض الشعر فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطارئ عدم السواد وهذا فاسد
من وجهين (احدهما) ان طريان البياض هل تضمن عدم السواد أم لا فان قالوا لا فقد كابروا
المعقول وان قالوا نعم فالمتضمن عين المتضمن أو غيره فان قالوا عينه كان متناقضا اذ الشئ لا يتضمن
نفسه وان قالوا غيره فذلك الغير معقول أم لا فان قالوا لا فبم عرفتم انه متضمن والحكم عليه بكونه
متضمنا اعتراف بكونه معقولا وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم او
حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولا
وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لانه قبل طريان البياض لو قيل السواد معدوم كان كذبا
وبعده اذا قيل انه معدم كان صدقا فهو طار لا محالة فهذا الطارئ معقول فيجوز ان يكون
منسوبا الى قدرة قادر (الوجه الثاني) ان من الاعراض ما لا ينعدم عندهم الا بضده فان
الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم أي
تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يكن سكون هو
ضده بل هو عدم محض وكذلك الصفات التي هي من الاستكمال كانطباع أشباح
المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صورة المعقولات في النفس فانها ترجع
الى استفتاح وجود من غير زوال ضده واذا عدمت كان معناها زوال الوجود من غير
استعقاب ضده فزواله عبارة عن عدم محض قد طرأ فعقل وقوع العدم الطارئ وما عقل وقوعه
بنفسه وان لم يكن شيأ عقل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين بهذا انه مهما تصور وقوع حادث
بارادة قديمة لم يفترق الحال بين ان يكون الواقع عدما أو وجودا (مسئلة) في بيان تلبيسهم
بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله وصنعه وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس
بحقيقة (وقد اتفقت الفلاسفة) سوى الدهرية على ان للعالم صانعا وان الله تعالى هو صانع العالم
وفاعله وان العالم فعله وصنعه وهذا تلبيس على أصلهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى من
ثلاثة أوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما
الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مريدا مختارا عالما بما يريده حتى يكون فاعلا لما يريده
والله تعالى ليس مريدا بل لا صفة له أصلا وما يصدر عنه فيلزم لزوما ضروريا (والثاني) ان
العالم قديم والفعل هو الحادث (والثالث) ان الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد
لا يصدر منه عندهم الا واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه
(ولنحقق) وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع خيالهم في دفعه (اما الاول) فنقول الفاعل
عبارة عمن يصدر منه الفعل مع الارادة مع الفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد
وعندهم ان العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا لا يتصور من الله تعالى
دفعه لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا من الفعل في شئ بل من قال ان
السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد جازف وتوسع في التجوز توسعا خارجا عن الحد
واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار عنه في وصف واحد وهو ان
الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب الضوء والشمس سبب النور ولكن الفاعل لم يسم
فاعلا

فاعلا صانعا بمجرد كونه سببا بل بكونه سببا على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل منه على
وجه الارادة والاختيار حتى لو قال القائل الجدار ليس بفاعل والحجر ليس بفاعل والجماد ليس
بفاعل وانما الفعل للحيوان لم ينكر عليه في ذلك ولم يكن في قوله كاذبا وللحجر فعل عندهم وهو
الهوى بالثقل والميل الى المركز كما ان للنار فعلا وهو التسخين وللحائط فعلا وهو الميل الى المركز
ووقوع الظل فان كل ذلك صادر منه وهذا محال (فان قيل) كل موجود ليس واجب الوجود
بذاته بل هو موجود بغيره فانا نسمي ذلك الشيء مفعولا ونسمي سببه فاعلا ولا نبالي كان السبب
فاعلا بالطبع او بالارادة كما انكم لا تبالون انه كان فاعلا بآلة او بغير آلة بل الفعل جنس
وينقسم الى ما يقع بآلة والى ما يقع بغير آلة فكذلك هو جنس وينقسم الى ما يقع بالطبع والى
ما يقع بالاختيار بدليل انا اذا قلنا فعل بالطبع لم يكن ضدا لقولنا بالاختيار ولا دفعا ونقضا له
بل كان بيانا لنوع الفعل كما اذا قلنا فعل مباشرة بغير آلة لم يكن نقضا بل كان تنويعا وبيانا
واذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا مثل قولنا حيوان انسان بل كان بيانا لنوع الفعل
كقولنا فعل بآلة ولو كان قولنا فعل يتضمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث انه
فعل لكان قولنا فعل بالطبع متناقضا كقولنا فعل وما فعل (قلنا) هذه التسمية فاسدة فلا
يجوز ان يسمى كل سبب باي وجه كان فاعلا ولا كل مسبب مفعولا ولو كان كذلك لما صح ان
يقال الجماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان وهذه من الكلمات المشهورة الصادقة فان سمي
الجماد فاعلا فبالاستعارة كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل المجاز اذ يقال الحجر يهوى لانه يريد
المركز ويطلبه والطلب والارادة حقيقة لا تتصور الا مع العلم بالمراد المطلوب ولا تتصور الا من
الحيوان (واما) قولكم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع والى ما هو بالارادة فغير
مسلم وهو كقول القائل قولنا اراد عام وينقسم الى من يريد مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم
ما يريد وهو فاسد اذ الارادة تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتضمن الارادة بالضرورة
(واما) قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس بنقض للاول فليس كذلك فانه نقض له من حيث
الحقيقة ولكن لا يسبق الى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه لانه يبقى مجازا فانه لما
ان كان سببا بوجه ما والفاعل ايضا سبب سمي فعلا مجازا واذا قال فعل بالاختيار فهو تكرير
على التحقيق كقوله اراد وهو عالم بما اراده الا انه لما تصور ان يقال فعل وهو مجاز ويقال فعل
وهو حقيقة لم تنفر النفس عن قوله فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازيا كقول
القائل تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل النظر في القلب مجازا والكلام
في تحريك الرأس واليد حتى يقال قال برأسه اي نعم لم يستقبح ان يقال قال بلسانه ونظر بعينه
ويكون معناه نفي احتمال المجاز فهذا مزلة القدم فليتنبه لمحل انخداع هؤلاء الاغبياء (فان
قيل) تسمية الفاعل فاعلا انما تعرف من اللغة والا فقد ظهر في العقل ان ما يكون سببا للشيء
ينقسم الى ما يكون مريدا والى ما لا يكون مريدا ووقع النزاع في ان اسم الفاعل على كلا
القسمين حقيقة ام لا ولا سبيل الى انكاره اذ العرب تقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج
يبرد والسقمونيا تسهل والخبز يشبع والماء يروي وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب وقولنا
تحرق معناه تفعل الاحراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع (وان قلتم) ان كل ذلك مجاز كنتم

متحكمين فيه من غير مستند (والجواب) ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة (والدليل) عليه انا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على أمرين (أحدهما) ارادى (والآخر) غير ارادى أضاف العقل الفعل الى الارادى وكذا اللغة فان من ألقى انسانا فى نار فمات يقال هو القاتل دون النار حتى اذا قيل ماقتله الا فلان صدق قائله وان كان اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق كون أحدهما أصلا وكون الآخر مستعارا منه فلم يضاف القتل الى المريد لغة وعرفا وعقلا مع ان النار هى العلة القريبة فى القتل وكأن الملقى لم يتعاط الا الجمع بينه وبين النار ولكن لما كان الجمع بينه وبين النار بالارادة وتأثير النار بغير ارادة سمى قاتلا ولم تسم النار قاتلا الا بنوع من الاستعارة فدل ان الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن مريدا عندهم ولا مختارا للفعل لم يكن صانعا ولا فاعلا الا مجازا (فان قيل) نعنى بكون الله تعالى فاعلا انه سبب لوجود كل موجود سواه وان العالم قوامه به ولولا وجود البارى لما تصور وجود العالم ولو قدر عدم البارى لانعدم العالم كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء فهذا ما نعنيه بكونه فاعلا فان كان الخصم يأبى ان يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشاحة فى الاسامى بعد ظهور المعنى (قلنا) غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعا وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة حقيقة وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ونطقتم بلفظه تجملا بالاسلاميين ولا يتم الدين باطلاق الالفاظ الفارغة عن المعانى فصرحوا بان الله تعالى لا فعل له حتى يتضح ان معتقدكم مخالف لدين المسلمين ولا تلبسوا بان الله صانع العالم وان العالم صنعه فان هذه لفظة اطلقتموها ونفيتم حقيقتها والمقصود من هذه المسئلة الكشف عن هذا التلبيس فقط (الوجه الثانى) فى ابطال كون العالم فعلا لله على أصلهم لشرط فى الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل اخراج الشئ من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور من القديم اذ الموجود لا يمكن ايجاده فان شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله تعالى (فان قيل) معنى الحادث الموجود بعد عدم فلنبحث ان الفاعل اذا أحدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد او العدم المجرد او كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تأثير للفاعل فى العدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان أن العدم لا يتعلق به أصلا وان العدم فى كونه عدما لا يحتاج الى فاعل ألبتة فبقى انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد الوجود وانه لا نسبة اليه الا الوجود فان فرض الوجود دائما فرضت النسبة دائمة واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه أفعل وأدوم تأثيرا لانه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال بقى ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا الا انه وجد بعد عدمه والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصفا للوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص لا كل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم فيقال كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع وان هذا الوجود لا يتصور صدوره من فاعله الا والعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به فاشتراطه فى كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال (وأما قولكم) ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عنيتم به انه لا يستأنف له

وجود

وجوده بعد عدم فصحيح وان عنيتم به انه فى حال كونه موجودا الا يكون موجودا فقد ثبت انه يكون موجودا فى حال كونه موجودا الا فى حال كونه معدوما فانه يكون موجودا اذا كان الفاعل موجدا ولا يكون موجدا فى حال العدم بل فى حال وجود الشئ منه والايجاد مقارن لكون الفاعل موجدا وكون المفعول موجدا لانه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد وكل ذلك مع الوجود لاقبله فاذن لا ايجاد الا الموجود ان كان المراد بالايجاد النسبة التى يكون بها الفاعل موجدا والمفعول موجدا (قالوا) ولهذا قضينا بان العالم فعل الله تعالى أزلا وأبدا وما من حال الا وهو فاعل له لان المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من أن البارئ لو قدر عدمه لبقى العالم اذ ظننتم انه كالبناء مع البانى فانه ينعدم ويبقى البناء فان بقاء البناء ليس بالبانى بل هو باليبوسة الممسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه (والجواب) ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به فى ثانى حال الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به فى حال حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان نفى عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا تعلقه بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل فهو كذلك لكنه شرط فى كون الوجود فعل الفاعل أعنى كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذى ليس مسبوقا بعدم بل هو دائم لا يصلح لان يكون فعلا للفاعل وليس كل ماشرط فى كون الفعل فعلا ينبغى ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وأرادته وعلمه شرط فى كونه فاعلا وليس ذلك من أثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الا من موجد فكان وجود الفاعل وارادته وعلمه شرطا ليكون فاعلا وان لم يكن من أثر الفعل (فان قيل) ان اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا وقديما ان كان قديما وان شرطتم ان يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حرك اليد فى قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لاقبله ولا بعده اذ لو تحرك بعده لكانت اليد مع الماء قبل تنحيته فى حين واحد ولو تحرك قبله لانفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معه معلوله وفعل من جهته فان فرضنا اليد قديمة فى الماء متحركة كانت حركة الماء أيضا دائمة وهى مع دوامها معلولة ومفعولة ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله تعالى (قلنا) لا نحيل ان يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثة عن عدم فجاز ان يكون فعلا ثم سواء كان متأخرا عن ذات الفاعل أو مقارنا له وانما نحيل الفعل القديم فانه ليس حادثا عن عدم فتسميته فعلا مجاز مجرد لا حقيقة له (وأما المعلول) مع العلة فيجوز ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العالم قديم علة لكون القديم عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلا ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة الا مجازا بل ما يسمى فعلا فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز متجوز بتسميته القديم الدائم الوجود فعلا لغيره كان متجوزا فى الاستعارة وقولكم لو قدرنا حركة الاصبع مع الاصبع قديمة دائمة لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلا تلبيس لان الاصبع لا فعل له فيه وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المريد

ولو قدرناه قديما لكانت حركة الاصبع فعلا له من حيث ان كل جزء من الحركة فحادث عن عدم فبهذا الاعتبار كان فعلا وأما حركة الماء فقد لا نقول انها من فعله بل هي من فعل الله وعلى أي وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث لا انه دائم الحدوث وهو فعل من حيث انه حادث (فان قيل) فاذا اعترفتم بان نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلول الى العلة ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة فنحن لا نعني بكون العالم فعلا الا كونه معلولا دائم النسبة الى الله تعالى فان تسموا هذا فعلا فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور المعاني (قلنا) ولا غرض من هذه المسئلة الا بيان انكم تتجملون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى عندكم ليس فاعلا تحقيقا ولا العالم فعله تحقيقا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له وقد ظهر هذا (الوجه الثالث) في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم لشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد الا شيء واحد والمبدأ الاول واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا لله بموجب أصلهم (فان قيل) العالم بجملته ليس صادرا من الله تعالى بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد هو أول المخلوقات وهو عقل مجرد اي جوهر قائم بنفسه غير متحيز يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجودات بالتوسط فان اختلاف الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما انا نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المادة كما ان الشمس تبيض الثوب المغسول وتسود وجه الانسان وتذيب بعض الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف الآلات كالنجار الواحد ينشر بالمنشار وينحت بالقدوم ويثقب بالمثقاب واما ان تكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلا واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الاول اذ ليس في ذاته اختلاف اثنينية وكثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد ولا ثم اختلاف مادة فان الكلام في المعلول الاول والذي هو المادة الاولى مثلا ولا ثم اختلاف آلة اذ لا موجود مع الله في رتبته فالكلام في حدوث الآلة الاولى فلم يبق الا ان تكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق (قلنا) فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركبا من افراد بل تكون الموجودات كلها آحادا وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه وعلة لآخر تحته الى أن ينتهي الى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد الى علة لا علة لها وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماعهما شيأ واحدا والانسان مركب من جسم ونفس وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجودهما جميعا بعلة أخرى والفلك عندهم كذلك فانه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صدر من علة سواهما وكيف وجدت هذه المركبات أمن علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحد أو من علة مركبة فيتوجه السؤال في تركيب العلة الى ان ينتهي بالضرورة الى مركب بسيط فان المبدأ بسيط وفي الاواخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالتقاء وحيث يقع التقاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ما هو في محال كالاعراض والصور والى ما ليست في محال وهذا ينقسم

الى ماهى محال لغيرها والى ماليست بمحال كالموجودات التى هى جواهر قائمة بانفسها وهى تنقسم الى ما يؤثر فى الاجسام ونسميها نفوسا والى مالا يؤثر فى الاجسام بل فى النفوس ونسميها عقولا مجردة أما الموجودات التى تحل فى المحال كالاعراض فهى حادثة ولها علل حادثة وتنتهى الى مبدأ هو حادث من وجه دائم من وجه وهى الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما الكلام فى الاصول القائمة بانفسها لا فى محال وهى ثلاثة أجسام وهى اخسها وعقول مجردة وهى التى لا تتعلق بالاجسام لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها وهى أشرفها ونفوس وهى أوسطها فانها تتعلق بالاجسام نوعا من التعلق وهو التأثير والفعل فيها فهى متوسطة فى الشرف فانها تتأثر عن العقول وتؤثر فى الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة سماوات والعاشر المادة التى هى حشو مقعر فلك القمر والسماوات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها ترتيب فى الوجود كما نذكره وهو ان المبدأ الاول فاض من وجوده العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع فى جسم يعرف نفسه ويعرف مبدأه وقد سميناه العقل الاول ولا مشاحة فى الاسامى سمى ملكا أو عقلا أو ما اريد ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور عقل ونفس الفلك الاقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى ثم لزم من العقل الثانى عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشترى وجرمه وهكذا حتى انتهى الى العقل الذى لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير وهو الذى يسمى العقل الفعال لزم منه حشو فلك القمر وهى المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الافلاك ثم ان المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة الانواع فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر فخرج منه ان العقول بعد المبدا الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادى الشريفة بعد الاول تسعة عشر وحصل منه أن تحت كل عقل من العقول الاول ثلاثة أشياء عقل ونفس وفلك أى جرمه فلا بد وان يكون فى مبدئه تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة فى المعلول الاول الا من وجه واحد وهو انه يعقل مبدأه و يعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود لان وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلاثة مختلفة والاشرف من المعلولات الثلاثة ينبغى أن ينسب الى الاشرف من هذه المعانى فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبدأه و يصدر منه نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه و يصدر منه جرم الفلك من حيث انه ممكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التثليث من أين حصل فى المعلول الاول ومبدؤه واحد فنقول لم يصدر من المبدأ الاول الا واحد وهو ذات العقل الذى به يعقل نفسه ولزم ضرورة لا من جهة المبدا ان عقل المبدأ وهو فى ذاته ممكن الوجود وليس له الامكان من المبدأ الاول بل هو لذاته ونحن لا نبعد ان يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك المعلول لا من جهة المبدء أمور ضرورية اضافية أو غير اضافية فيحصل بسببه كثرة و يصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة فعلى هذا الوجه يمكن ان يلتقى المركب بالبسيط اذ لا بد من الالتقاء ولا يكون الا كذلك فهو الذى يجب الحكم به فهذا هو القول فى تفهيم مذهبهم (قلنا) ماذكرتموه تحكمات

وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لوحكاه الانسان عن منام رآه لاستدل به على سوء
مزاجه ولو اورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل انها ترهات
لا تفيد غلبات الظنون ومداخل الاعتراض على مثله لا تنحصر ولكنا نورد وجوها معدودة
(الاول) هو انا نقول ادعيتم ان احد معنيي الكثرة في المعلول الاول انه ممكن الوجود فنقول
كونه ممكن الوجود عين وجوده أم غيره فان كان عينه فلا ينشأ منه كثرة وان كان غيره فهلا قلتم
في المبدا الاول كثرة لانه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود فوجوب الوجود غير نفس الوجود
فليجز صدور المختلفات منه لهذه الكثرة (فان قيل) لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلا
معنى لامكان الوجود الا الوجود فان قلتم يمكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا
فهو غيره قلنا فكذا واجب الوجود يمكن أن يعرف وجوده ولا يعرف وجوب وجوده الا بعد
دليل آخر فليكن غيره وبالجملة الوجود أمر عام ينقسم الى واجب والى ممكن فان كان فصل
احد القسمين زائدا على العام فكذا الفصل الثاني ولا فرق (فان قيل) امكان الوجود له
من ذاته ووجوده من غيره فكيف يكون ماله من ذاته وماله من غيره واحدا (قلنا)
وكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن ان ينفى وجوب الوجود ويثبت الوجود
والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والاثبات أصلا اذ لا يمكن أن يقال موجود
وليس بموجود وواجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن ان يقال موجود وليس بواجب
الوجود كما يمكن ان يقال موجود وليس بممكن الوجود وانما تعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم
تقدير ذلك في الاول ان صح ما ذكروه من أن امكان الوجود غير الوجود الممكن (الاعتراض
الثاني) هو ان نقول عقله مبدأه عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره فان كان عينه فلا كثرة
في ذاته الا في العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه يعقل ذاته
ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا يعقل ذاته ما لم يعقل انه مبدأ لغيره فان العقل
يطابق المعقول فيكون راجعا الى ذاته فنقول والمعقول عقله ذاته عين ذاته فانه عقل بجوهره
فيعقل نفسه والعقل والعاقل والمعقول منه أيضا واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل
ذاته معلولا لعلة فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذن
وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فليصدر منه المختلفات ولنترك دعوى وحدانيته
من كل وجه ان كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة (فان قيل) الاول لا يعقل
الا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره (فالجواب)
من وجهين (احدهما) ان هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا
ان الاول يعلم نفسه مبدأ لفيض ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بانواعها عقلا
كليا لا جزئيا اذ استقبحوا قول القائل المبدأ الاول لا يصدر منه الا عقل واحد ثم لا يعقل
ما يصدر منه ومعلوله عقل يفيض منه عقل ونفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه ومعلولاته
الثلاث وعلته ومبدأه فيكون المعلول أشرف من العلة من حيث ان العلة ما فاض منها الا واحد
وقد فاض من هذا ثلاثة أمور (والاول) ما عقل الا نفسه وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ
ونفس المعلولات ومن قنع ان يكون قوله في الله تعالى راجعا الى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من

كل موجود يعقل نفسه و يعقل غيره فان من يعقله و يعقل نفسه أشرف منه اذا كان هو لا يعقل الا نفسه فقد انتهى بهم التعمق فى التعظيم الى ان أبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله من حال الميت الذى لا خبر له بما يجرى فى العالم الا انه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق الهدى المنكرين لقوله تعالى ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق أنفسهم الظانين بالله ظن السوء المعتقدين ان أمور الربوبية يستولى على كنهها القوى البشرية المغرورين بعقولهم زاعمين ان فيها مندوحة عن تقليد الرسل واتباعهم فلا جرم اضطروا الى الاعتراف بان لباب معقولاتهم رجعت الى ما لو حكى فى منام لتعجب منه (والجواب الثانى) هو ان من ذهب الى ان الاول لا يعقل الا نفسه انما حاذر من لزوم الكثرة اذ لو قال به للزم ان يقال عقله غيره غير عقله نفسه وهذا لازم فى المعلول الاول فينبغى ان لا يعقل الا نفسه لانه لو عقل الاول غيره لكان ذلك غير ذاته ولافتقر الى علة غير علة ذاته ولا علة الا علة ذاته وهو المبدأ الاول فينبغى ان لا يعلم الا ذاته وتبطل الكثرة التى نشأت من هذا الوجه (فان قيل) لما وجد وعقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ الاول (قلنا) لزمه ذلك بعلة أو بغير علة فان كان بعلة فلا علة الا المبدأ الاول وهو واحد ولا يتصور ان يصدر منه الا واحد وقد صدر وهو ذات المعلول (فالثانى) كيف صدر منه وان لزم بغير علة فيلزم الاول موجودات كثيرة بلا علة وليلزم منها الكثرة ولا يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والزائد على الواحد ممكن والممكن يفتقر الى علة فهذا اللازم فى حق المعلول ان كان واجب الوجود لذاته فقد بطل قولهم واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل وجود وليس هو من ضرورة المعلول الاول لكونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضرورى فى كل معلول أما كون المعلول عالما بالعلة فليس ضروريا فى وجود ذاته كما ان كون العلة عالما بالمعلول ليس ضروريا فى وجود ذاته بل لزوم العلم بالمعلول أظهر من لزوم العلم بالعلة فبان أن الكثرة الحاصلة فى علمه بالمبدأ محال فانه لا مبدأ له وليس هو من ضرورة ذات المعلول وهذا أيضا لا مخرج عنه (الاعتراض الثالث) هو ان عقل المعلول الاول ذات نفسه أعين ذاته أم غيره فان كان عينه فهو محال لان العلم غير المعلوم وان كان غيره فليكن كذلك فى المبدأ الاول فيلزم منه كثرة فاذن فيه تربيع لا تثليث بزعمهم وهو ذاته وعقله نفسه وعقله مبدأه وانه ممكن الوجود بذاته ويمكن ان يراد انه واجب الوجود بغيره فيظهر تخميس وبهذا يعرف تعمق هؤلاء فى الهوس (الاعتراض الرابع) ان نقول التثليث لا يكفى فى المعلول الاول فان جرم السماء الاول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه تركيب من ثلاثة أوجه (أحدها) انه مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد منهما من مبدأ اذ الصورة تخالف الهيولى وليس كل واحد على مذهبهم علة مستقلة الاجزاء حتى يكون أحدهما بواسطة الآخر من غير علة أخرى زائدة عليه (الثانى) ان الجرم الاقصى على حد مخصوص فى الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير زائد على وجود ذاته اذ كان ذاته ممكنا له أصغر منه أو أكبر فلا بد من مخصص بذلك المقدار زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا لوجود العقل لان العقل وجود محض لا يختص بمقدار مقابل

لسائر المقادير يجوز ان يقال العقل يحتاج الى علة بسيطة (فان قيل) سببه انه لو كان أكبر منه لكان مستغنى عنه فى تحصيل النظام الكلى ولو كان أصغر منه لم يصح النظام المقصود فنقول وتعين وجه النظام هل هو كاف فى وجود ماهية النظام أم يفتقر الى علة موجدة فان كان كافيا فقد استغنيتم عن وضع العالم فاحكموا بان كون النظام فى هذه الموجودات اقتضت هذه الموجودات بلا علة زائدة وان كان ذلك لايكفى بل افتقر الى علة فذلك أيضا لايكفى الاختصاص بالمقادير بل يحتاج أيضا الى علة التركيب (الثالث) هو ان الفلك الاقصى انقسم الى نقطتين هما القطبان وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما واجزاء المنطقة تختلف وضعها فلا يخلو اما ان تكون جميع أجزاء الفلك الاقصى متشابهة فلم لزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين أو أجزاؤها مختلفة ففى بعضها خواص ليست فى البعض فما مبدأ تلك الاختلافات والجرم الاقصى لا يصدر الا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب الا بسيطا فى الشكل وهو الكرى ومتشابها فى المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة وهذا أيضا لا مخرج منه (وان قيل) لعل فى المبدأ أنواعا من الكثرة لازمة لا من جهة المبدأ وانما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقى لم نطلع عليه وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا فى ان مبدأ الكثرة كثرة وان الواحد لا يصدر منه كثير (قلنا) فاذا جوزتم هذا فقولوا ان الموجودات كلها على كثرتها وقد بلغت آلافا صدرت من المعلول الاول فلا يحتاج ان يقصر على جرم الفلك الاقصى فى نفسه بل يجوز ان يكون قد صدر منه جميع النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسماوية بانواع كثيرة لازمة فيها لم تطلعوا عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الاول ثم يلزم عليه الاستغناء بالعلة الاولى فانه اذا جاز تولد كثرة يقال انها لازمة لا بعلة مع انها ليست ضرورية فى وجود المعلول الاول جاز ان يقدر ذلك مع العلة الاولى ويكون وجودها لا بعلة ويقال انها لازمة لا بعلة ولا يدرى عددها وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الاول تخيل ذلك بلا علة مع الثانى بل لا معنى لقولنا مع الاول والثانى اذ ليس بينهما مفارقة فى زمان ولا مكان فما لا يفارقهما فى مكان ولا زمان ويجوز ان يكون موجودا بلا علة لم يختص أحدهما بالاضافة اليه (فان قيل) لقد كثرت الاشياء حتى زادت على ألف ويبعد ان تبلغ الكثرة فى المعلول الاول الى هذا الحد فلذلك أكثرنا الوسائط (قلنا) قول القائل يبعد هذا رجم ظن لا يحكم به فى المعقولات الا ان يقول انه يستحيل فنقول لم يستحيل وما المرد والفيصل اذا مهما جاوزنا الواحد واعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلول الاول لا من جهة العلة لازم واثنان وثلاثة وما المحيل لاربع وخمس وهكذا الى الالف والافن يتحكم بمقدار دون مقدار فليس بعد مجاوزة الواحد مرد وهذا أيضا قاطع (ثم نقول) هذا باطل بالمعلول الثانى فانه صدر منه فلك الكواكب وفيه من الكواكب المعروفة المسماة ألف ونيف وهى مختلفة العظم والشكل والوضع واللون والتأثير والنحوسة والسعادة وبعضها على صورة الحمل والثور والاسد وبعضها على صورة الانسان ويختلف تأثيرها فى محل واحد من العالم السفلى فى التبريد والتسخين والسعادة والنحوسة ويختلف مقاديرها فى ذاتها فلا يمكن ان يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف ولو جاز هذا لجاز ان يقال كل أجسام العالم نوع واحد فى الجسمية فيكفيها علة واحدة فان كان

اختلاف

اختلاف صفاتها وجواهرها وطبائعها دل على اختلافها فكذلك الكواكب مختلفة لا محالة ويفتقر كل واحد الى علة لصورته وعلة لهيولاه وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة أو المبردة أو المسعدة أو المنحسة وعلة لاختصاصه بموضعه ثم لاختصاص جملتها باشكال البهائم المختلفة وهذه الكثرة ان تصورت ان تعقل فى المعلول الثانى تصور فى المعلول الاول ووقع الاستغناء

(الاعتراض الخامس) * هو انا نقول سلمنا لكم هذه الاوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة ولكن كيف لا تستحيون من أنفسكم فى قولكم ان كون المعلول الاول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الاقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه وعقله الاول اقتضى وجود عقل الفلك منه وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود انسان غائب وانه ممكن الوجود وانه يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك فيقال وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيآن آخران وهذا اذا قيل فى انسان ضحك منه فكذا فى موجود آخر اذ امكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسانا كان أو ملكا أو فلكا فلست ادرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم فى المعقولات (فان قال قائل) فاذا أبطلتم مذهبهم فماذا تقولون أنتم أتزعمون انه يصدر من الشئ الواحد من كل وجه شيآن مختلفان فتكابرون المعقول أو تقولون المبدأ الاول فيه كثرة فتتركون التوحيد أو تقولون لا كثرة فى العالم فتنكرون الحس أو تقولون لزمت بالوسائط فتضطرون الى الاعتراف بما قالوه (قلنا) نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض ممهد وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد حصل على أنا نقول ومن زعم ان المصير الى صدور اثنين من واحد مكابرة المعقول أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية مناقض للتوحيد فهاتان دعوتان باطلتان لا برهان لهم عليهما فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد فى مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر وما المانع من أن يقال المبدأ الاول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر وقد وردت به الانبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله * (وأما البحث) عن كيفية صدور الفعل من الله بالارادة ففضول وطمع فى غير مطمع والذين طمعوا فى طلب المناسبة ومعرفتها رجع حاصل نظرهم الى ان المعلول الاول من حيث انه ممكن الوجود صدر منه فلك ومن حيث انه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك ومن حيث انه يعقل خالقه صدر منه عقل الفلك وهذه حماقة لا اظهار مناسبة فلتقبل مبادى هذه الامور من الانبياء وليصدقوا فيها اذ العقل ليس يحيلها ولنترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية ولذلك قال صاحب الشرع تفكروا فى خلق الله ولا تتفكروا فى ذات الله

* (مسئلة) فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (فنقول) الناس فرقتان فرقة أهل حق وقد رأوا ان العالم حادث وعلموا ضرورة ان الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم فى القول بالصانع (وفرقة أخرى) هم الدهرية قد رأوا ان العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعا

ومعتقدهم مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه (وأما الفلاسفة) فقدرأوا أن العالم قديم
ثم أثبتوا له مع ذلك صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال (فان قيل) نحن
اذا قلنا ان للعالم صانعا لم نرد به فاعلا مختارا يفعل بعد ان لم يفعل كما نشاهد في أصناف الفاعلين
من الخياط والنساج والبناء بل نعني به علة العالم ونسميه المبدأ الاول على معنى انه لا علة
لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سميناه صانعا فبهذا التأويل وثبوت موجود لا علة لوجوده
يقوم عليه البرهان القطعي على قرب (فانا نقول) العالم وموجوداته اما ان يكون لها علة أو لا
علة لها فان كان لها علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها وكذلك القول في علة العلة فاما ان
تتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان تنتهي الى طرف فالاخير علة أولى لا علة لوجودها
فنسميها المبدأ الاول وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الاول فانا لم نعن به
الا موجودا لا علة له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز ان يكون المبدأ الاول هو السموات لانها
عدد ودليل التوحيد يمنعه فيعرف بطلانه بنظر في صفة المبدأ ولا يجوز ان يقال انه سماء واحد
أو جسم واحد أو شمس أو غيره لانه جسم والجسم مركب من الصورة والهيولى والمبدأ الاول
لا يجوز ان يكون مركبا وذلك يعرف بنظر ثان والمقصود ان موجودا لا علة لوجوده ثابت
بالضرورة والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه بالمبدأ الاول (والجواب) من
وجهين (أحدهما) انه يلزم على مساق مذهبكم ان تكون أجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها
وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فيبطل ذلك عليكم في مسئلة التوحيد وفي نفي الصفات بعد
هذه المسئلة (الثاني) وهو الخاص بهذه المسئلة هو ان نقول ثبت تقديرا ان هذه الموجودات
لها علة ولعلتها علة ولعلة العلة علة كذلك وهكذا الى غير نهاية (وقولكم) انه يستحيل اثبات
علل لا نهاية لها لا يستقيم منكم فانا نقول عرفتم ذلك ضرورة بغير واسطة أو عرفتموه بواسطة ولا
سبيل الى دعوى الضرورة وكل مسلك ذكرتموه في النظر بطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها
واذا جاز ان يدخل في الوجود ما لا نهاية له فلا يبعد ان يكون بعضها علة للبعض وينتهي من
الطرف الاخير الى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الآخر الى علة لا علة لها كما ان
الزمان السابق له آخر وهو الآن ولا أول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة
معا في الحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي فيلزمكم في
النفوس البشرية المفارقة للابدان فانها لا تفنى عندكم والموجود المفارق للبدن من النفوس
لا نهاية لاعدادها اذ لم تزل نطفة من انسان وانسان من نطفة الى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد
بقي نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ومعه وبعده وان كان الكل بالنوع واحدا فعندكم
في الموجود في كل حال نفوس لا عداد لها (فان قيل) النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض
ولا ترتيب لها لا بالطبع ولا بالوضع وانما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها اذا كان لها ترتيب
بالوضع كالاجسام فانها مرتبة بعضها فوق بعض أو كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات
وأما النفوس فليست كذلك (قلنا) وهذا الحكم في الوضع ليس طرده باولى من عكسه فلم أحلتم
أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق وبم تنكرون على من يقول بان هذه النفوس
التي لا نهاية لها لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالي الماضية

لا

لا نهاية لها واذا قدرنا وجود نفس واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الآن خارجا عن النهاية واقعا على ترتيب في الوجود أي بعضها بعد البعض والعلة غايتها ان يقال انها قبل المعلول بالطبع كما يقال انها فوق المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني فينبغي ان لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي ، ما بالهم لم يجوزوا أجساما بعضها فوق البعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الا تحكم بارد لا أصل له (فان قيل) البرهان القاطع على استحالة علل الى غير نهاية ان يقال كل واحد من آحاد العلل ممكن في نفسه أو واجب فان كان واجبا فلم يفتقر الى علة وان كان ممكنا فالكل موصوف بالامكان وكل ممكن فيفتقر الى علة زائدة على ذاته فيفتقر الكل الى علة خارجة عنه (قلنا) لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان كان المراد هذا فلنرجع الى هذه اللفظة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه وان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فهو ليس بمفهوم (فان قيل) فهذا يؤدي الى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال (قلنا) ان أردتم بالواجب والممكن ما اردناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الدورات حادثة وهي ذوات أوائل والمجموع لا أول له فقد تقوم ما لا أول له بذوات أوائل وصدق ذات الاوائل على الآحاد ولم يصدق على المجموع وكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار وأظلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن أي له أول والمجموع عندهم ما له أول فتبين ان من يجوز حوادث لا أول لها وهو صور العناصر الاربعة والمتغيرات فلا يتمكن من انكار علل لا نهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدا الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم المحض (فان قيل) ليست موجودة في الحال ولا صور العناصر وانما الموجود منها صورة واحدة بالفعل. وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدر في الوهم وان كانت المقدرات أيضا بعضها علل لبعض فالانسان قد يفرض ذلك في وهمه وانما الكلام في الموجود في الاعيان لا في الاذهان ولا يبقى الا نفوس الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالابدان وعند مفارقة الابدان تتحد فلا يكون فيها عدد فضلا عن ان توصف بانها لا نهاية لها وقال آخرون النفس تابعة للمزاج وانما معنى الموت عدمها ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم فاذن لا وجود للنفوس الا في حق الاحياء والاحياء الموجودون محصورون ولا تنتفي النهاية عنهم والمعدومون لا يوصفون أصلا لا بوجود النهاية ولا بعدمها الا في الوهم اذا فرضوا موجودين (والجواب) ان هذا الاشكال في النفوس أوردناه على ابن سينا والفارابي والمحققين منهم اذ حكموا بان النفس جوهر قائم بنفسه وهو اختيار ارسطاطاليس والمعتبرين من الاوائل ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له

هل يتصور ان يحدث شئ يبقى أم لا فان قالوا لا فهو محال وان قالوا نعم قلنا فاذا قدرنا كل يوم
حدوث شئ وبقاءه اجتمع الى الآن لا محالة موجودات لا نهاية لها فالدورة وان كانت منقضية
فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضي غير مستحيل وبهذا التقدير يتقرر الاشكال ولا غرض في
ان يكون ذلك الباقي نفس آدمي أو جني أو شيطان أو ملك أو ما شئت من الموجودات وهو لازم
على كل مذهب لهم اذ اثبتوا دورات لا نهاية لها (مسئلة) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل
على ان الله تعالى واحد وانه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما لا علة له
واستدلالهم على هذا بمسلكين (المسلك الاول) قولهم انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب
الوجود مقولا على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون
وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره أو وجوب الوجود له لعلة فيكون ذات واجب
الوجود معلولا وقد اقتضت علة له وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط
لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان يقال على زيد وعلى عمرو وليس زيد
انسانا لذاته اذ لو كان انسانا لذاته لما كان عمرو انسانا لذاته بل بعلة جعلته انسانا وقد جعل
عمرو أيضا انسانا فتكثرت الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول له ليس
لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له
وان كان لعلة فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود وقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد
وان يكون واحدا (قلنا) قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعلة تقسيم خطأ
في وضعه فانا قد بينا ان لفظ وجوب الوجود فيه اجمال الا ان يراد به نفي العلة فلنستعمل هذه
العبارة فنقول لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما وليس أحدهما علة للآخر فقولكم ان الذي
لا علة له لا علة له لذاته أو لسبب تقسيم خطأ لان نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة
فاي معنى لقول القائل ان ما لا علة له لا علة له لذاته أو لعلة اذ قولنا لا علة له سلب محض والسلب
المحض لا يكون له علة ولا سبب ولا يقال فيه انه لذاته أو لا لذاته وان عنيتم بوجوب الوجود وصفا
ثابتا لواجب الوجود سوى انه موجود لا علة لوجوده فهو غير مفهوم في نفسه والذي ينسبك
من لفظة نفي العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته أو لعلة حتى يبنى على وضع هذا
التقسيم غرض فدل ان هذا برهان مزخرف لا أصل له بل نقول معنى انه واجب الوجود انه
لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة وليس كونه بلا علة معللا أيضا بذاته بل لا علة لوجوده
ولا لكونه بلا علة أصلا كيف وهذا التقسيم لا يتطرق الى بعض صفات الاثبات فضلا
عما يرجع الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته أو لعلة فان كان لذاته فينبغي ان
لا تكون الحمرة لونا وان لا يكون هذا النوع أعني اللونية الا لذات السواد وان كان السواد
لونا لعلة جعلته لونا فينبغي ان يعقل سواد ليس بلون أي لم تجعله العلة لونا فان ما ثبت للذات
زائدا على الذات لعلة يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم يتحقق في الوجود ولكن يقال هذا
التقسيم خطأ في الوضع فلا يقال للسواد لون لذاته قولا يمنع ان يكون لغير ذاته فكذلك لا يقال
ان هذا الوجود واجب لذاته أو لا علة له لذاته قولا يمنع ان يكون ذلك لغير ذاته بحال (مسلكهم
الثاني) ان قالوا لو فرضنا واجبي الوجود لكانا متماثلين من كل وجه أو مختلفين فان كانا

متماثلين

متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنينية اذ السوادان هما اثنان اذا كانا في محلين
وفي محل واحد ولكن في وقتين أو السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد وهما اثنان
لاختلاف ذاتيهما أما اذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ثم اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد
ولو جاز ان يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان لجاز ان يقال في حق كل شخص انه شخصان
ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة واذا استحال التماثل من كل وجه ولابد من الاختلاف ولم
يمكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف في الذات ومهما اختلفا في شئ فلا يخلوا اما ان
يشتركا في شئ أو لم يشتركا في شئ فان لم يشتركا في شئ فهو محال اذ يلزم ان لا يشتركا في الوجود
ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لا في موضوع واذا اشتركا في شئ واختلفا
في شئ كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون ثم تركيب انقسام بالقول وواجب
الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم أيضا بالقول الشارح اذ لا تتركب ذاته
من أمور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان الناطق على ما تقوم به ماهية
الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظ الحيوان من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون
الانسان متركبا من أجزاء تنتظم في الحد بالفاظ تدل على تلك الاجزاء ويكون اسم الانسان
لمجموعها وهذا لا يتصور في واجب الوجود ودون هذا لا تتصور الاثنينية (والجواب) انه مسلم
انه لا تتصور الاثنينية الا بالمغايرة في شئ ما وأن المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما
ولكن قولكم ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الاول تحكم محض فما
البرهان عليه (ولنرسم) هذه المسئلة على حيالها فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول
لا ينقسم بالقول الشارح كما لا ينقسم بالكمية وعليه ينبني اثبات وحدانية الله تعالى عندهم
بل زعموا ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات البارى من كل وجه واثبات الوحدة
بنفي الكثرة من كل وجه والكثرة تتطرق الى الذوات من خمسة أوجه الاول بقبول
الانقسام فعلا أو وهما فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فانه واحد بالاتصال
القائم به القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالكمية وهذا محال في المبدأ الاول (الثاني)
ان ينقسم الشئ في العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية كانقسام الجسم الى الهيولى
والصورة فان كل واحد من الهيولى والصورة وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر
فهما شيآن مختلفان بالحد والحقيقة ويحصل من مجموعهما شئ واحد هو الجسم وهذا أيضا
منفي عن الله سبحانه فلا يجوز ان يكون البارى تعالى صورة في جسم ولا مادة وهيولى جسم
ولا مجموعهما أما منع مجموعهما فلعلتين احداهما انه منقسم بالكمية اعني التجزئة فعلا
أو وهما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة والهيولى فلا يكون مادة لانها تحتاج
الى الصورة وواجب الوجود مستغن من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشئ آخر
سواه ولا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة (الثالث) الكثرة بالصفات بتقدير
العلم والقدرة والارادة فان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود
مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات ولزمت كثرة في واجب الوجود وانتفت
الوحدة (الرابع) كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع فان السواد سواد ولون

والسوادية غير اللونية فى حق العقل بل اللونية جنس والسوادية فصل فهو مركب من
جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية فى العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان جنس
والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة فزعموا ان هذا أيضا
منفى عن المبدأ الاول (والخامس) كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود لتلك
الماهية فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف اليها وكذا
المثلث مثلا له ماهية وهو انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وليس الوجود جزأ من ذات هذه
الماهية مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدرى
ان لهما وجودا فى الاعيان ام لا ولو كان الوجود مقوما لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته فى
العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون تلك الماهية
الا موجودة كالسماء أو عارضا بعد ما لم يكن كماهية الانسانية من زيد وعمرو وماهية الاعراض
والصور الحادثة فزعموا ان هذه الكثرة تجب ايضا ان تنفى عن الاول فيقال ليس له ماهية وجود
مضاف اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية كما ان
الانسانية والشجرية والسمائية ماهية اذ لو ثبتت ماهية لكان الوجود الواجب لازما
لتلك الماهية غير مقوم لها واللازم تابع ومعلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض
لكونه واجبا ومع هذا فانهم يقولون للبارى انه مبدأ واول وموجود وجوهر وواحد وقديم
وباق وعالم وعقل وعاقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحى وعاشق ومعشوق ولذيذ
وملتذ وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من العجائب
فينبغى ان نحقق مذهبهم للتفهيم أولا ثم نشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذاهب قبل
التفهيم رمى فى عماية (والعمدة) فى فهم مذهبهم انهم يقولون ذات المبدأ الاول واحد وانما تكثر
الاسامى باضافة شئ اليه أو اضافته الى شئ أو سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة فى ذات
المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا تنكر اذا كثرت السلوب وكثرت الاضافات
ولكن الشأن فى رد هذه الامور كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له أول فهو اضافة الى
الموجودات بعده واذا قيل مبدأ فهو اشارة الى ان وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له الى
معلولاته (واذا قيل) موجود فمعناه معلوم (واذا قيل) جوهر فمعناه الوجود مسلوبا عنه
الحلول فى موضع وهذا سلب (واذا قيل) قديم فمعناه سلب العدم عنه أولا (واذا قيل) باق فمعناه
سلب العدم عنه آخرا ويرجع حاصل القديم والباقى الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم
(واذا قيل) واجب الوجود فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمعا بين السلب
والاضافة اذ نفى علة له سلب وجعله علة لغيره اضافة (واذا قيل) عقل فمعناه انه موجود برئ
عن المادة وكل موجود هذه صفته فهو عقل أى يعقل ذاته ويشعر بها ويعقل غيره وذات
الله هذا صفته أى هو برئ عن المادة فاذن هو عقل وهما عبارتان عن معنى واحد (واذا قيل)
عاقل فمعناه ان ذاته الذى هو عقل فله معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته
معقول وذاته عاقل وذاته عقل والكل واحد اذ هو معقول من حيث انه ماهية مجردة عن
المادة غير مستورة عن ذاته الذى هو عقل بمعنى انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شئ

مستورا

مستور عنه ولما عقل نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه معقولا لنفسه كان معقولا ولما كان عقله
بذاته لا بزائد على ذاته كان عقلا ولا يبعد ان يتحد العاقل والمعقول فان العاقل اذا عقل
كونه عاقلا عقله يكون عاقلا لكونه عاقلا فيكون العاقل والمعقول واحدا بوجه ما وان كان
ذلك يفارق عقل الاول فان ما للاول بالفعل أبدا وما لنا يكون بالقوة تارة وبالفعل أخرى
(واذا قيل) خالق وفاعل وبارئ وسائر صفات الفعل فمعناه ان وجوده وجود شريف يفيض
عنه وجود الكل فيضانا لازما وان كان وجود غيره حاصلا منه وتابعا لوجوده كما يتبع النور
الشمس والاسخان النار ولا تشبه نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا في كونه معلولا
فقط والا فليس هو كذلك فان الشمس لا تشعر بفيضان الضوء منها ولا النار بفيضان
الاسخان فهو طبع محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدأ لوجود غيره ففيضان ما يفيض
عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر عنه ولا هو أيضا كالواحد منا اذا وقف بين مريض وبين
الشمس فاندفع حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ولكنه عالم به وهو غير كاره أيضا له
وانه عالم بان كماله في أن يفيض عنه غيره أي الظل وان كان الواقف أيضا مريدا لوقوع
الظل فلا يشبه أيضا فان المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه والعالم الراضي بوقوع الظل
نفسه لا جسمه وفي حق الاول ليس كذلك فان الفاعل منه هو العالم وهو الراضي أي انه غير كاره
له وانه عالم بان كماله في ان يفيض منه غيره بل لو أمكن ان يفرض كون الجسم المظل بعينه هو
العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضي لم يكن أيضا مساويا للاول فان الاول هو العالم وهو
الفاعل وعلمه هو مبدأ فعله فان علمه بنفسه في كونه مبدأ للكل علة فيضان الكل فان النظام
الموجود يتبع النظام المعقول بمعنى انه واقع به فكونه فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل
اذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم
ذاته ما لم يعلم انه مبدأ للكل فيكون المعلوم بالقصد الاول ذاته ويكون الكل معلوما عنده
بالقصد الثاني فهذا معنى كونه فاعلا (واذا قيل) قادر فلا نعني به الا كونه فاعلا على الوجه
الذي قررناه وهو ان وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التي بفيضانها ينتظم الترتيب في
الكل على أبلغ وجوه الامكان في الكمال والحسن (واذا قيل) انه مريد لم نعن به الا ان ما يفيض
عنه ليس هو غافلا عنه وليس كارها له بل هو عالم بان كماله في فيضان الكل عنه فيجوز بهذا
المعنى ان يقال هو راض وجاز ان يقال للراضي انه مريد فلا تكون الارادة الا عين القدرة
ولا القدرة الا عين العلم ولا العلم الا عين الذات فالكل اذن يرجع الى عين الذات وهذا لان علمه
بالاشياء ليس مأخوذا من الاشياء والا لكان مستفيدا وصفا أو كمالا من غيره وهو محال في واجب
الوجود ولكن علمنا على قسمين علم حصل من صورة ذلك الشئ كعلمنا بصورة السماء والارض
وعلم اخترعناه كشئ لم نشاهد صورته ولكن صورناه في انفسنا ثم أحدثناه فيكون وجود
الصورة مستفادا من العلم لا العلم من الوجود وعلم الاول بحسب القسم الثاني وان تمثيل النظام
في ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط في نفوسنا
كافيا في حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعينها والارادة بعينها ولكنا
لقصورنا فليس يكفي تصورنا لايجاد الصورة بل نحتاج مع ذلك الى ارادة متجددة تنبعث من قوة

شوقية أو تحرك منهما معا القوة المحركة للعضل والأعصاب في الأعضاء الآلية فيتحرك بتحرك العضل والأعصاب اليد أو غيرها و يتحرك بحركتها القلم أو آلة أخرى خارجة وتتحرك المادة بحركة القلم كالمداد أو غيره ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا عند المبدأ المحرك للعضل وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب الوجود فانه ليس مركبا من أجسام تنبث القوى في أطرافها فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه واحدا (واذا قيل له) حي لم يرد به الا انه عالم علما يفيض عنه الوجود الذي سمي فعلا له فان الحي هو الفعال الدراك فيكون المراد به ذاته مع اضافة الى الافعال على الوجه الذي ذكرناه لا كحياتنا فانها لا تتم الا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الادراك والفعل فحياته عين ذاته أيضا (واذا قيل له) جواد فمعناه انه يفيض عنه الكل لا لغرض يرجع اليه والجود يتم بشيئين أحدهما ان يكون للمنعم عليه فائدة فيما وهبه منه فلعل من يهب شيأ من هو مستغن عنه لا يوصف بالجود والثاني ان لا يحتاج الجواد الى الجود فيكون اقدامه لحاجة نفسه وكل من يجود ليمدح أو يثني عليه أو يتخلص من مذمة فهو مستعيض وليس بجواد وانما الجود الحقيقي لله تعالى فانه ليس يبتغي به خلاصا عن ذم ولا كمالا مستفادا بمدح فيكون الجواد اسما منبئا عن وجوده مع اضافة الى الفعل وسلب للغرض فلا يؤدي الى الكثرة في ذاته (واذا قيل) خير محض فاما ان يراد به وجوده بريأ عن النقص وامكان العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهر أو عدم صلاح حال لجوهر والا فالوجود من حيث انه وجود خير فيرجع هذا الاسم الى السلب لامكان النقص والشر وقد يقال خير لما هو سبب لنظام الاشياء والاول مبدأ النظام كل شئ فهو خير و يكون الاسم دالا على الوجود مع نوع اضافة (واذا قيل) واجب الوجود فمعناه هذا الوجود مع سلب علة لوجوده واحالة علة لعدمه أولا وآخرا (واذا قيل) عاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ فمعناه ان كل جمال و بهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذي الكمال ولا معنى للذة الا ادراك الكمال الملائم ومن عرف كمال نفسه في احاطته بالمعلومات لو أحاط بها وفي جمال صورته وفي كمال قدرته وقوة أعضائه و بالجملة ادراكه لحضور كل كمال هو ممكن له لو أمكن ان يتصور ذلك في انسان واحد لكان محبا لكماله وملتذا به وانما تنتقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم بما يزول أو يخشى زواله (والأول) له البهاء الأكمل والجمال الأتم اذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له وهو مدرك لذلك الكمال مع الأمن من امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل له فوق كل كمال فحبه وعشقه لذلك الكمال فوق كل احباب والتذاذه به فوق كل التذاذ بل لا نسبة للذاتنا اليها ألبتة بل هي أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة الا أن تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الابعاد في الاستعارة كما نستعير له لفظ المريد والمختار والفاعل مع القطع ببعد ارادته عن ارادتنا و بعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد ان يستبشع عبارة اللذة فيستعمل غيرها والمقصود ان حالته أشرف من أحوال الملائكة وأحرى بان يكون مغبوطا وحالة الملائكة أشرف من أحوالنا ولو لم تكن لذة الا في شهوة البطن والفرج لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة وليس لها لذة أي للمبادي من الملائكة

الملائكة المجردة عن المادة الا السرور بالشعور بما خصت به من الكمال والجمال الذى لا يخشى
زواله ولكن الذى للاول فوق الذى للملائكة فان وجود الملائكة التى هى العقول المجردة
وجود ممكن فى ذاته واجب الوجود بغيره وامكان العدم نوع شين ونقص فليس شئ بريئا عن
كل شين مطلقا سوى الاول فهو الخير المحض وله البهاء والجمال الاكمل ثم هو معشوق عشقه
غيره أو لم يعشقه كما انه عاقل ومعقول عقله غيره أو لم يعقله وكل هذه المعانى راجعة الى ذاته
والى ادراكه لذاته وعقله له وعقله لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى
معنى واحد فهذا طريق تفهيم مذهبهم فهذه الامور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده فنبين انه
لا يصح على اصلهم والى ما لا يصح اعتقاده فنبين فساده ولنعد الى المراتب الخمسة فى أقسام
الكثرة ودعواهم نفيها ولنبين عجزهم عن اقامة الدليل ولنرسم لكل واحد مسئلة على
حيالها *(مسئلة)* اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ
الاول كما اتفقت المعتزلة عليه وزعموا ان هذه الاسامى وردت شرعا ويجوز اطلاقها لغة ولكن
ترجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة زائدة على ذاته كما يجوز فى حقنا ان يكون
علمنا وقدرتنا وصفاتنا زائدا على ذاتنا وزعموا ان ذلك يوجب كثرة لان هذه الصفات لو طرأت
علينا لكنا نعلم انها زائدة على الذات اذ تجددت ولو قدرت مقارنا لوجودنا من غير تأخر لما خرج
عن كونه زائدا على الذات بالمقارنة وكل شيئين اذا طرأ احدهما على الآخر وعلم ان هذا
ليس ذاك وذاك ليس هذا فلو قدرنا أيضا عقل كونهما شيئين فاذن لا تخرج هذه الصفات
بان تكون هذه الصفات مقارنة لذات الاول عن ان تكون أشياء سوى الذات فيوجب ذلك
كثرة فى واجب الوجود وهو محال فلهذا اجمعوا على نفى الصفات فيقال لهم وبم عرفتم استحالة
الكثرة من هذا الوجه وانتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة (فما البرهان عليه) فان
قول القائل الكثرة محال فى واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة يرجع الى انه
يستحيل كثرة الصفات وفيه النزاع وليس استحالته معلومة بالضرورة فلابد من البرهان
(ولهم) مسلكان (الاول) قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن
هذا ذاك ولا ذاك هذا فاما ان يستغنى كل واحد عن الآخر فى وجوده أو يفتقر كل واحد الى
الآخر أو يستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر فان فرض كل واحد مستغنيا فهما
واجبا الوجود وهو الاثنينية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج كل واحد منهما الى الآخر فلا
يكون واحد منهما واجب الوجود اذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مستغن من كل
وجه عن غيره فما احتاج الى غيره فذلك الغير علته اذ لو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده فلا يكون
وجوده من ذاته بل من غيره (وان قيل) أحدهما يحتاج دون الآخر فالذى يحتاج معلول
والواجب الوجود هو الآخر ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدى الى ان ترتبط ذات
واجب الوجود بسبب (والاعتراض) على هذا ان يقال المختار من هذه الاقسام هو القسم
الاخير ولكن ابطالكم القسم الاول وهو الاثنينية المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليه فى
المسئلة التى قبل هذه وانها لا تتم الا بالبناء على نفى الكثرة فى هذه المسئلة وما بعدها فما هو
فرع هذه المسئلة كيف تبنى هذه المسئلة عليه ولكن المختار ان يقال الذات فى قوامه غير

محتاج الى الصفات والصفة محتاجة الى الموصوف كما في حقنا فبقي قولهم ان المحتاج الى غيره
لا يكون واجب الوجود فيقال ان أردت بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلية فلم قلت ذلك
ولم استحال ان يقال كما ان ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا
فاعل لها وان أردت بواجب الوجود ان لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا
التأويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له فما المحيل لذلك (فان قيل) واجب الوجود المطلق هو
الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا (قلنا) تسمية الذات
القابلة علة قابلية من اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم
وانما دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل الا على هذا القدر وقطع
التسلسل (قلنا) وقاطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته
ولكنها تكون مقررة في ذاته فلنطرح لفظ واجب الوجود فانه ممكن التلبيس فيه فان
البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره ألبتة فدعوى غيره تحكم (فان قيل) كما يجب
قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعها في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه
وافتقر المحل أيضا للزم التسلسل كما لو افتقر كل موجود الى علة وافتقرت العلة أيضا الى علة
(قلنا) صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضا وقلنا ان الصفة في ذاته وليس ذاته قائما بغيره
اذ علمنا في ذاتنا وذاتنا محل له وليس ذاتنا في محل فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات
اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة بلا علة لها ولا لصفتها (واما)
العلة القابلية فلم ينقطع تسلسلها الا على الذات ومن أين يلزم ان ينتفي المحل حتى تنتفي العلة
والبرهان ليس يضطر الا الى قطع التسلسل فكل طريق امكن قطع التسلسل به فهو وفاء
بقضية البرهان الداعي الى واجب الوجود وان أريد بواجب الوجود شيء سوى موجود ليس له
علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلا نسلم ان ذلك واجب أصلا ومهما اتسع العقل لقبول
موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعا
(المسلك الثاني) قولهم ان العلم والقدرة فينا ليسا داخلين في ماهية ذاتنا بل كانا عارضين واذا
ثبتت هذه الصفات للاول لم تكن أيضا داخلة في ماهية ذاته بل هي عارضة بالاضافة اليه
وان كان دائما له ورب عارض لا يفارق أو يكون لازما لماهيته ولا يصير بذلك مقوما لذاته واذا
كان عارضا كان تابعا للذات وكان الذات سببا فيه فكان معلولا فكيف يكون واجب
الوجود وهذا هو الاول مع تغيير عبارته (فنقول) ان عنيتم بكونه تابعا للذات وكون
الذات سببا له ان الذات علة فاعلية له وانها مفعولة للذات فليس كذلك فان ذلك يلزم في علمنا
بالاضافة الى ذاتنا اذ ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلمنا (وان عنيتم) ان الذات محل وان الصفة
لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا مسلم فلم يمتنع هذا فبأن يعبر عنه بالتابع أو العارض أو المعلول
أو ما اراده المعبر لم يتغير المعنى اذا لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات
ولم يستحيل ان يكون قائما في ذات وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له فكل ادلتهم تهويل بتقبيح
العبارة بتسميته ممكنا وجائزا وتابعا ولازما ومعلولا وان ذلك مستنكر فيقال له ان أريد بذلك
ان له فاعلا فليس كذلك وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولكن له محل هو قائم فيه فليعبر عن هذا
المعنى

المعنى بأى عبارة أريد فلا استحالة فيه وربما هولوا بتقبيح العبارة من وجه آخر فقالوا هذا يؤدى الى ان يكون الاول محتاجا الى هذه الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغنى المطلق من لا يحتاج الى غير ذاته وهذا كلام لفظى فى غاية الركاكة فان صفات الكمال لا تباين ذات الكامل حتى يقال انه يحتاج الى غيره فاذا كان لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجا فكيف يجوز ان يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة وهو كقول القائل الكامل من لا يحتاج الى كمال فالمحتاج الى وجود صفات الكمال لذاته ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملا الا وجود الكمال لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنيا الا وجود الصفات المنافية للحاجات لذاته فكيف تنكر صفات الكمال التى بها تتم الالهية بمثل هذه التخييلات اللفظية (فان قيل) اذا أثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجز ان يكون الاول جسما لانه مركب (قلنا) قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال له الاول موجود قديم لا علة له ولا موجد له وكذلك يقال هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل هو قديم بلا علة (واما الجسم) فانما لم يجز ان يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث (ومن) لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه ان يجوز ان تكون العلة الاولى جسما كما سنلزمه عليكم من بعد وكل مسالككم فى هذه المسئلة تخييلات ثم انهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه الى نفس الذات فانهم اثبتوا كونه عالما ويلزمهم ان يكون ذلك زائدا على مجرد الوجود فيقال لهم تسلمون ان الاول يعلم غير ذاته فمنهم من يسلم ذلك ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته (فاما الاول) فهو الذى ذكره ابن سينا فانه زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلى لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد الاحاطة بها تغيرا فى ذات العالم (فنقول) علم الاول بوجود كل الانواع والاجناس التى لا نهاية لها عين علمه بنفسه أو غيره (فان قلتم) انه غيره فقد اثبتم كثرة ونقضتم القاعدة (وان قلتم) انه عينه لم تتميزوا عمن يدعى ان علم الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته ومن قال ذلك سفه فى عقله وقيل حد الشئ الواحد ان يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النفى والاثبات والعلم بالشئ الواحد لما كان شيئا واحدا استحال ان يتوهم فى حالة واحدة موجودا ومعدوما ولما لم يستحل فى الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان هو لكان نفيه نفيا له واثباته اثباتا له اذ يستحيل ان يكون زيد موجودا وزيد معدوما اعنى هو بعينه فى حالة واحدة ولا يستحيل مثل ذلك فى العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا فى علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن ان يتوهم وجود أحدهما دون الآخر فهما اذن شيآن ولا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالا فكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته فقد اثبت كثرة لا محالة (فان قيل) هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته مبدأ للكل فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الا مبدأ فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدأ لغيره الا ويدخل الغير فى علمه بطريق التضمن واللزوم ولا يبعد ان يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات وانما يمتنع ان يكون فى نفس الذات كثرة (والجواب) من وجوه (الاول) ان

قولكم انه يعلم ذاته مبدأ تحكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط واما العلم بكونه مبدأ فيزيد على العلم بالوجود لان المبدئية اضافة للذات ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافته ولو لم تكن المبدئية اضافية لتكثرت ذاته وكان له وجود ومبدئية وهما شيئان وكما يجوز ان يعرف الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا الى ان يعلم لان كونه معلولا اضافة له الى علته وكذلك كونه علة اضافة له الى معلوله فالالزام قائم في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدأ اذ فيه علم بالذات وبالمبدئية وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات بالدليل الذي ذكرناه وهو انه لا يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة (الوجه الثاني) ان قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فانه مهما كان علمه محيطا بغيره كما محيط بذاته كان له معلومان متغايران وكان له علم بهما وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم اذ يقبل احد المعلومين الفصل عن الآخر في الوهم فلا يكون العلم باحدهما عين العلم بالآخر اذ لو كان العلم باحدهما عين العلم بالآخر لتعذر تقدير وجود احدهما دون الآخر وليس ثم آخر مهما كان الكل واحدا فهذا لا يختلف بان يعبر عنه بالقصد الثاني ثم ليت شعري كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعرف الكل بنوع كلي والكليات المعلومة له لا تتناهى فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحدا من كل وجه وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه لا يعلم الا نفسه احترازا عن لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم باينهم في اثبات العلم بالغير ولما استحى ان يقول ان الله تعالى لا يعلم شيأ اصلا في الدنيا والآخرة وانما يعلم نفسه فقط واما غيره فيعرفه و يعرف ايضا نفسه وغيره فيكون غيره اشرف منه في العلم فترك هذا حياء من هذا المذهب واستنكافا منه ثم لم يستحي من الاصرار على نفي الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه بنفسه وبغيره بل وبجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين التناقض الذي استحيى منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه في اول النظر فاذن ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهبه وهكذا يفعل الله بمن ضل عن سبيله وظن ان الامور الالهية يستولي على كنهها بنظره وتخيله (فان قيل) اذا ثبت انه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الاضافة فالعلم بالمضاف واحد اذ من عرف الابن عرفه بمعرفة واحدة وفيه العلم بالاب وبالابوة والبنوة ضمنا فيكثر المعلوم ويتحد العلم فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره فيتحد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في معلول واحد واضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة لا توجب كثرة وكذلك من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء فانه يعلمه بذلك العلم وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه فيتعدد المعلوم ويتحد العلم ويدل عليه ايضا انكم ترون معلومات الله تعالى لا نهاية لها وعلمه واحد ولا تصفونه بعلوم لا نهاية لاعدادها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات العلم فليكن في ذات الله تعالى علوم لا نهاية لاعدادها وهذا محال (قلنا) مهما كان العلم واحدا من كل وجه لم يتصور تعلقه بمعلومين بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة حتى بالغوا فقالوا لو كان للاول ماهية موصوفة بالوجود لكان ذلك كثرة فلم يعقلوا شيأ واحدا له حقيقة ثم يوصف بالوجود بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقتضي كثرة فعلى هذا الوجه لا يمكن

تقدير

تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة الاو يلزم فيه نوع كثرة اجل وابلغ من اللازم فى تقدير وجود مضاف الى ماهية (واما العلم) بالابن وكذا سائر المضافات ففيه كثرة اذ لابد من العلم بذات الابن وذات الاب وهما علمان وعلم ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين اذ هما من شرطه وضرورته والا فما لم يعلم المضاف اولا لا تعلم الاضافة فهى علوم متعددة بعضها مشروط بالبعض فكذلك اذا علم الاول ذاته مضافا الى سائر الاجناس والانواع بكونه مبدأ لها افتقر الى ان يعلم ذاته وآحاد الاجناس وان يعلم اضافة نفسه بالمبدئية اليها والا لم يعقل كون الاضافة معلومة له واما قولهم من علم شيأ علم كونه عالما بذلك بعينه فيكون المعلوم متعددا فالعلم واحد فليس كذلك بل يعلم كونه عالما بعلم آخر وينتهى الى علم يغفل عنه ولا يعلمه ولا نقول يتسلسل الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجود العلم لا عن وجود المعلوم كالذى يعلم السواد وهو فى حال علمه مستغرق النفس بمعلومه الذى هو سواد وغافل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان التفت اليه افتقر الى علم آخر الى ان ينقطع التفاته واما قولهم ان هذا ينقلب عليكم فى معلومات الله تعالى فانها غير متناهية والعلم عندكم واحد فنقول نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهادمين المعترضين ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب (فان قيل) انما لا يلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق ويستوى الاقدام فى اشكاله فلا يجوز لكم ايراده وهذا الاشكال منقلب عليكم ولا محيص لاحد من الفرق عنه (قلنا) بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الامور بالبراهين القطعية وتشكيكم فى دعاويكم واذا ظهر عجزكم ففى الناس من يذهب الى ان حقائق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليها ولذلك قال صاحب الشرع صلوات الله عليه تفكروا فى خلق الله ولا تتفكروا فى ذات الله فما انكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة المقتصرة فى قضية العقل على اثبات ذات المرسل المحترزة عن النظر فى الصفات بنظر العقل المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى المقتفية أثره فى اطلاق العالم والمريد والقادر والحى والمنتهية عن اطلاق ما لم يؤذن فيه المعترفة بالعجز عن درك حقيقته وانما انكاركم عليهم بنسبتهم الى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على أشكال المقاييس ودعواكم أنا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم وافتضاحكم فى دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان فاين من يدعى ان براهين الالهيات قاطعة كبراهين الهندسيات (فان قيل) هذا الاشكال انما يلزم على ابن سينا حيث زعم ان الاول يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم الا نفسه فيندفع هذا الاشكال فنقول ناهيكم خزيا بهذا المذهب ولولا انه فى غاية الركاكة لما استنكف المتأخرون عن نصرته ونحن ننبه على وجه الخزى فيه فان فيه تفضيل معلوله عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره والاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالاضافة الى آحاد الناس فضلا عن الملائكة بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أمورا أخر سواها ولا شك فى ان العلم شرف وان عدمه نقصان فاين قولهم انه عاشق ومعشوق لان له البهاء الاكمل والجمال الاتم وأى جمال

لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له عما يجري في العالم ولا عما يلزم ذاته ويصدر منه
✻ وأي نقصان في عالم الله يزيد على هذا (وليتعجب) العاقل من طائفة يتعمقون في المعقولات
بزعمهم ثم ينتهي آخر نظرهم الى ان رب الارباب ومسبب الاسباب لا علم له أصلا بما يجري في
العالم وأي فرق بينه وبين الميت الا في علمه بنفسه وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره
وهذا مذهب تغني صورته في الافتضاح عن الاطناب والايضاح (ثم يقال لهؤلاء) لم تتخلصوا
من الكثرة مع اقتحام هذه المخازي أيضا (فانا نقول) علمه بذاته عين ذاته أو غيره (فان قلتم)
انه غيره فقد جاءت الكثرة (وان قلتم) انه عينه فما الفصل بينكم وبين قائل ان علم الانسان
بذاته عين ذاته وهو حماقة اذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلته
ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة (وان قلتم) ان الانسان قد يخلو عن العلم
بذاته فيطرأ عليه فيكون غيره لا محالة (فنقول) الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين
الشيء لا يجوز ان يطرأ على الشيء وغير الشيء اذا قارن الشيء لم يصر هو هو ولم يخرج عن كونه غيرا
فبأن كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يدل على ان علمه بذاته غير ذاته ويتسع الوهم بتقدير الذات ثم
طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا الوهم (فان قيل) ذاته عقل وعلم فليس
له ذات ثم علم قائم به (قلنا) الحماقة ظاهرة في هذا الكلام فان العلم صفة وعرض يستدعي
موصوفا وقول القائل هو في ذاته عقل وعلم كقوله هو قدرة وارادة وهو قائم بنفسه ولو قيل به
فهو كقول القائل في سواد وبياض انه قائم بنفسه وفي كمية وتربيع وتثليث انه قائم بنفسه
فكذا في كل الاعراض وبالطريق الذي يستحيل ان تقوم صفات الاجسام بنفسها دون جسم
هو غير الصفات بعين ذلك الطريق يعلم أن صفات الاحياء من العلم والحياة والقدرة والارادة
أيضا لا تقوم بنفسها وانما تقوم بذات فالحياة تقوم بذات فيكون حياته بها وكذلك سائر الصفات
فاذن لم يقنعوا بسلب الاول سائر الصفات ولا بسلبه الحقيقة والماهية حتى سلبوه أيضا القيام
بنفسه وردوه الى حقائق الاعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها على انا سنبين بعد هذا
✻ عجزهم عن اقامة الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره في مسئلة مفردة (مسئلة) في ابطال
قولهم ان الاول لا يجوز ان يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل وانه لا يتطرق اليه انقسام في
حق العقل بالجنس والفصل وقد اتفقوا على هذا وبنوا عليه انه اذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي
انه لم ينفصل عنه بمعنى فصلي فلم يكن له حد اذ الحد ينتظم من الجنس والفصل وما لا تركيب
فيه فلا حد له وهذا نوع من التركيب وزعموا أن قول القائل انه يساوي المعلول الاول في كونه
موجودا وجوهرا وعلة لغيره ويباينه بشيء آخر لا محالة فليس هذه مشاركة في الجنس بل هو
مشاركة في لازم عام وفرق بين الجنس واللازم في الحقيقة وان لم يفترقا في العموم على ما عرف
في المنطق فان الجنس الذاتي هو العام المقول في جواب ما هو ويدخل في ماهية الشيء المحدود
ويكون مقوما لذاته فكون الانسان حيا داخل في ماهية الانسان أعني الحيوانية وكان جنسا
وكونه مولودا ومخلوقا لازم له لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلا في الماهية وان كان لازما عاما
ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يتمارى فيه وزعموا ان الوجود لا يدخل قط في ماهية بل هو
مضاف الى الماهية اما لازما لا يفارق كالسماء أو واردا بعد ان لم يكن كالاشياء الحادثة فالمشاركة

في

في الوجود ليست مشاركة في في الجنس وأما مشاركته في كونه علة لغيره كسائر العلل فهي مشاركة في اضافة لازمة لاتدخل أيضا في الماهية فان المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات باجزاء ماهيته فليس المشاركة فيه الا مشاركة في لازم يتبع الذات لزومه لا في جنس ولذلك لاتحد الاشياء الا بالمقومات فان حدت باللوازم كان ذلك رسما للتمييز لا لتصوير حقيقة الشيء فلا يقال في حد المثلث انه الذي تساوي زواياه القائمتين وان كان لازما عاما لكل مثلث بل يقال انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وكذلك المشاركة في كونه جوهرا فان معنى كونه جوهرا انه موجود لا في موضوع والموجود ليس بجنس فبأن يضاف اليه أمر سلبي وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا مقوما بل لو أضيف اليه ايجابه وقيل موجود في موضوع لم يصر جنسا في العرض وهذا لان من عرف الجوهر بحده الذي هو كالرسم له وهو انه موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا عن أن يعرف انه في موضوع أو لا في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه الموجود لا في موضوع أي انه حقيقة ما اذا وجد وجد لا في موضوع ولسنا نعني به انه موجود بالفعل حالة التحديد فليس المشاركة فيه مشاركة في الجنس بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس المحوج الى تعيين الماهية بعده بالفصل وليس للاول ماهية سوى الوجود الواجب فالوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية في نفسه هو له لا لغيره واذا لم يكن وجوب الوجود الا له لم يشاركه غيره فلم ينفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبة وابطال (اما المطالبة) فهي ان يقال هذا حكاية المذهب فبم عرفتم استحالة ذلك في حق الاول حتى بنيتم عليه نفي الاثنينية اذ قلتم ان الثاني ينبغي ان يشاركه في شيء ويباينه في شيء والذي فيه ما يشارك به وما يباين به فهو مركب والمركب محال (فنقول) هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولا دليل عليه الا قولهم المحكي عنهم في نفي الصفات وهو أن المركب من الجنس والفصل مجتمع من اجزاء فان كان يصح لواحد من الاجزاء أو الجملة وجود دون الآخر فهو واجب الوجود دون ما عداه وان كان لا يصح للاجزاء دون المجتمع ولا للمجتمع دون الاجزاء فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات وبينا أن ذلك ليس بمحال في قطع تسلسل العلل والبرهان لم يدل الا على قطع التسلسل فاما العظائم التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود بها فلم يدل عليها دليل فان كان واجب الوجود ما وصفوه به وهو أن لا يكون فيه كثرة فلا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذن على اثبات واجب الوجود وانما الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد فرغنا منه في الصفات وهو في هذا النوع اظهر فان انقسام الشيء الى الجنس والفصل ليس كانقسام الموصوف الى ذات وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة واذا ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة نطق فقول القائل ان الانسانية هل تستغني عن الحيوانية كقوله ان الانسانية هل تستغني عن نفسها اذا انضم اليها شيء آخر فهذا ابعد عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن أي وجه يستحيل أن تنقطع تسلسل المعلولات على علتين احدهما علة السموات والاخرى علة العناصر أو أحدهما علة العقول والاخرى علة الاجسام كلها ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كما

بين الحمرة والحرارة فى محل واحد فانهما يتباينان بالمعنى من غير أن تعرض فى الحمرة تركيبا جنسيا وفصليا بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه كثرة فهو نوع كثرة لا يقدح فى وحدة الذات فمن أي وجه يستحيل هذا فى العلل و بهذا يتبين عجزهم عن نفي الهين صانعين (فان قيل) انما يستحيل هذا من حيث ان مابه المباينة بين الذاتين ان كان شرطا فى وجوب الوجود فينبغي أن يوجد لكل واجب وجود فلا يتباينان وان لم يكن هذا شرطا ولا الآخر شرطا فكل ما لا يشترط فى وجوب الوجود فوجوده مستغن عنه و يتم وجوب الوجود بغيره (قلنا) هذا كما ذكرتموه فى الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشأ التلبيس فى جميع ذلك فى لفظ واجب الوجود فليطرح فانا لا نسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود ان لم يكن المراد به موجود الا فاعل له قديم وان كان المراد هذا فليترك لفظ واجب الوجود ولنبين ان موجودا لا علة له ولا فاعل يستحيل فيه التعدد والتباين ولا يقوم عليه دليل فيبقى قولهم ان ذلك هل هو شرط فى أن لا يكون له علة فهو هوس فان ما لا علة له قد بينا انه لا يعلل بكونه لا علة له حتى يطلب شرطه اذ هو كقول القائل ان السوادية هل هى شرط فى كون اللون لونا فان كانت شرطا فلم كانت الحمرة فيقال أما فى حقيقته فلا يشترط واحد منهما أعني ثبوت حقيقة اللونية فى العقل وأما فى وجوده فالشرط أحدهما لا بعينه أى لا يمكن جنس فى الوجود الا وله فصل فكذلك من يثبت علتين و يقطع التسلسل لهما فيقول يتباينان بفصول وأحد الفصول شرط الوجود لا محالة ولكن لا على التعيين (فان قيل) هذا يجوز فى اللون فان له وجودا مضافا الى الماهية زائدا على الماهية ولا يجوز فى واجب الوجود اذ ليس له الا وجوب الوجود وليس ماهية يضاف الوجود اليها وكما ان فصل السواد وفصل الحمرة لا يشترط للونية فى كونها لونية انما يشترط فى وجودها الحاصل لعلة فكذلك ينبغي ان لا يشترط فى الوجود الواجب فان الوجود الواجب للاول كاللونية للون لا كالوجود المضاف الى اللونية (قلنا) لا نسلم ان له حقيقة موصوفة بالوجود على ما سنبينه فى المسئلة التى بعد هذه وقولهم انه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول ورجع حاصل الكلام الى انهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب الجنسي والفصلي ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود فمهما ابطلنا الاخير الذى هو أساس الاساس بطل عليهم الكل وهو بنيان ضعيف الثبوت قريب من بيت العنكبوت (المسلك الثاني الالزام) وهو انا نقول ان لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية جنسا لانه ليس مقولا فى جواب ما هو فالاول عندكم عقل مجرد كما ان سائر العقول التى هى المبادى للوجود المسمى بالملائكة عندهم التى هى معلولات للاول عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تعمّ الاول ومعلوله الاول فان الموجود الاول أيضا بسيط لا تركيب فى ذاته الا من حيث لوازمه وهما مشتركان فى ان كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة وهذه حقيقة جنسية فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم بل هى الماهية وهذه الماهية مشتركة بين الاول وسائر العقول فان لم تباينها بشئ آخر فقد عقلتم الاثنينية من غير مباينة وان باينتها فما به المباينة غير ما به المشاركة العقلية والمشاركة فيها مشاركة فى الحقيقة فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عند من يرى ذلك من حيث انه فى ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا المعلول الاول وهو العقل الاول الذى أبدعه الله من غير واسطة مشارك فى هذا المعنى

والدليل

والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات أنواع مختلفة وانما اشتركا في العقلية وافتراقها بفصول سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة أو المصير الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم ﴿مسئلة﴾ في ابطال قولهم ان وجود الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره والكلام عليه من وجهين (الاول) المطالبة بالدليل فنقول بم عرفتم ذلك بالضرورة أو النظر وليس بضروري فلابد من ذكر طريق النظر (فان قيل) لانه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا اليها وتابعا لها ولازما لها والتابع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو متناقض فنقول هذا رجوع الى منبع التلبيس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فانا نقول له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة أي ليست معدومة منفية ووجودها مضاف اليها وان أحبوا أن يسموه تابعا ولازما فلا مشاحة في الاسامي بعد ان يعرف انه لا فاعل للوجود بل لم يزل هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية فان عنوا بالتابع المعلول انه علة فاعلية فليس كذلك وان عنوا به غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية (فان قيل) فتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفعولا (قلنا) الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك فلا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فان انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالته فلابد من برهان على استحالته وكل براهينهم تحكمات مبناها على أخذ لفظ واجب الوجود بمعنى أن له لوازم ونسلم ان الدليل قد دل على واجب الوجود بالنعت الذي وصفوه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم هذا يرجع الى دليل نفي الصفات ونفي الانقسام الجنسي والفصلي الا انه اغمض واضعف لان هذه الكثرة لا ترجع الا الى مجرد اللفظ والا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة فمتكثرة اذ فيها ماهية ووجود وهذا غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا موجود الا وله حقيقة ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة (المسلك الثاني) هو ان نقول وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول وكما لا نعقل عدما مرسلا الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه فلا نعقل وجودا مرسلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة لا سيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف يتعين واحدا متميزا عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي الحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود فكانهم قالوا وجود ولا موجود وهو متناقض ويدل عليه انه لو كان هذا معقولا لجاز ان يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة ولا ماهية له ويباينه في ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعلولات وهل له سبب الا انه غير معقول في نفسه وكما لا يعقل في نفسه فبأن ينفي علته لا يصير معقولا وما يعقل فبأن يقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا والتناهي الى هذا الحد غاية ظلماتهم فقد ظنوا انهم ينزهون فيما يقولون فانتهى كلامهم الى النفي المجرد فان نفي الماهية نفي الحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة الا لفظ الوجود ولا مسمى له أصلا اذا لم يضف الى ماهية (فان قيل) حقيقته انه واجب وهو الماهية

(قلنا) ولا معنى للواجب الا نفي العلة وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة حتى توصف بانها لا علة لها ولا يتصور عدمها اذ لا معنى للواجب الا هذا على ان الوجوب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه (مسئلة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم (فنقول) هذا انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث وكل حادث فيفتقر الى محدث واما انتم اذا عقلتم جسما قديما لا اول لوجوده مع انه لا يخلو عن الحوادث فلم يمتنع ان يكون الاول جسما اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره (فان قيل) لان الجسم لا يكون الا مركبا منقسما الى جزئين بالكمية والى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية والى اوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية في انها اجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه (قلنا) وقد ابطلنا هذا عليكم وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض اجزائه الى البعض كان معلولا وقد تكلمنا عليه وبينا انه اذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير موجودات لا موجد لها اذ نفي العدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود وما هو الاساس الاخير فقد استأصلناه وبينا تحكمكم فيه (فان قيل) الجسم ان لم تكن له نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس فنفسه علة له فلا يكون الجسم اولا (قلنا) نفسنا ليست علة لوجود جسمنا ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم بل هما يوجدان بعلة سواهما فاذا جاز وجودهما قديما جاز ان لا يكون لهما علة (فان قيل) كيف اتفق اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد ان يكون صانعا (فان قيل) لان الجسم من حيث انه جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس واشياء لا تناسب الاجسام (قلنا) ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفس تختص بخاصية تتهيأ بها لان توجد الاجسام وغير الاجسام منها فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه الا انا لم نشاهده من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد اضافوا الى الموجود الاول ما لا يضاف الى موجود اصلا ولم نشاهده من غيره وعدم المشاهدة من غيره لا يدل على استحالته منه فكذا في نفس الجسم والجسم (فان قيل) الفلك الاقصى او الشمس او ما قدر من الاجسام فهو متقدر بمقدار يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز الى مخصص يخصصه فلا يكون اولا (قلنا) بم تنكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار يجب ان يكون عليه لنظام الكل ولو كان اصغر منه او اكبر لم يجز كما انكم قلتم المعلول الاول يفيض الجرم الاقصى منه متقدرا بمقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية ولكن تعين بعض المقادير لكون النظام متعلقا به فوجب المقدار الذي وقع ولم يجز خلافه فكذا اذا قدر غير معلول بل لو اثبتوا غيره في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدأ للتخصيص مثل ارادته مثلا

لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم أراد هذا المقدار دون غيره كما الزموه على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى الارادة القديمة وقد قلبنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي القطبين فاذا بان انهم مضطرون الى تجويز تمييز الشئ عن مثله في الوقوع بعلة فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الشئ فيقال لم اختص بهذا القدر وبين ان يتوجه في العلة فيقال ولم خصصته بهذا القدر عن مثله فان أمكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ النظام مرتبط به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشئ ولم يفتقر الى علة وهذا لا مخرج عنه فان هذا المقدار المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه انه كيف ميز الشئ عن مثله خصوصا على أصلهم وهم ينكرون الارادة المميزة وان لم يكن مثلا له فلا يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قديما كما وقع بالعلة القديمة بزعمهم وليستمد الناظر في هذا الكلام مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القديمة وقلبنا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك وتبين بهذا ان من لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم أصلا (مسئلة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا وعلة (فنقول) من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث لانه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم انه يفتقر الى صانع وعلة واما انتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع وانما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر الاربعة التي هي حشو فلك القمر واجسامها وموادها قديمة وانما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات وتحدث النفوس الانسانية والنباتية فهذه الحوادث تنتهي عللها الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس قديمة للفلك فاذن لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديما كذلك بلا علة اعني الاجسام فما معنى قولهم ان هذه الاجسام وجودها بعلة وهي قديمة (فان قيل) كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما نبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود (قلنا) وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود وأن البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهري في أول الامر اذ يقول لا علة للاجسام واما الصور والاعراض فبعضها علة للبعض الى ان تنتهي الى الحركة الدورية وهي بعضها سبب للبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها بها ومن تأمل ما ذكرناه علم عجز كل من يعتقد قدم الاجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والالحاد كما صرح به فريق وهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء (فان قيل) الدليل عليه ان هذه الاجسام اما ان تكون واجبة الوجود وهو محال واما ان تكون ممكنة وكل ممكن مفتقر الى علة (قلنا) لا يفهم لفظ واجب الوجود وممكن الوجود فكل تلبيساتهم مخبأة في هاتين اللفظتين فلنعدل الى المفهوم وهو نفي العلة واثباتها فكأنهم يقولون هذه الاجسام لها علة أم لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فما المستنكر واذا عني بالامكان هذا فنقول انه واجب وليس بممكن وقولهم ان الجسم لا يمكن ان يكون واجبا تحكم لا أصل له (فان قيل) لا ينكر ان الجسم له اجزاء وان الجملة انما تتقوم بالاجزاء وان الاجزاء تكون سابقة على الذات في

الجملة (قلنا) فان لم يكن كذلك فالجملة تقومت بالاجزاء واجتماعها ولا علة للاجزاء ولا لاجتماعها
بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الا بما ذكروه من لزوم نفي الكثرة عن
الموجود الاول وقد ابطلناه عليهم ولا سبيل لهم سواه فبان ان من لا يعتقد حدوث الاجسام فلا
أصل لاعتقاده في الصانع أصلا (مسئلة) في تعجيز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره و يعلم الانواع
والاجناس بنوع كلي (فنقول) اما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود في حادث وقديم ولم
يكن عندهم قديم الا الله وصفاته وكان ما عداه حادثا من جهته بارادته حصلت عندهم مقدمة
ضرورية في علمه وان المراد بالضرورة لا بد وان يكون معلوما للمريد فبنوا عليه ان الكل معلوم له
لان الكل مراد له وحادث بارادته فلا كائن الا وهو حادث بارادته ولم يبق الا ذاته ومهما ثبت انه
مريد عالم بما اراد فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بأن يعرف ذاته أولى فصار الكل
عندهم معلوما لله تعالى وعرفوا بهذا الطريق بعد ان بان لهم انه مريد لاحداث العالم فاما انتم
فاذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته فمن أين عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه
وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراج كلامه يرجع الى فنين (الفن الاول) ان
الاول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع
المعقولات مكشوفة له فان المانع عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس
الآدمي مشغولة بتدبير المادة أي البدن واذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات
البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشفت له حقائق المعقولات
كلها ولذلك قضي بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شئ لانهم أيضا
عقول مجردة لا في مادة فنقول قولكم ان الاول موجود لا في مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم
ولا منطبع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة فهو مسلم فيبقى قولكم وما هذه
صفته فهو عقل مجرد فما اذا تعني بالعقل ان عنيت بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فهذا نفس
المطلوب وموضع النزاع فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب وان عنيت به غيره وهو انه
يعقل نفسه فربما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى أن ما يعقل
نفسه يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس بضروري وقد انفرد به ابن سينا عن سائر
الفلاسفة فكيف تدعيه ضروريا وان كان نظريا فما البرهان عليه (فان قيل) لان المانع من
درك الاشياء المادة ولا مانع فنقول نسلم انها مانع ولا نسلم انها المانع فقط وينتظم قياسهم على
شكل القياس الشرطي وهو ان يقال ان كان هذا في المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه
ليس في المادة فاذن يعقل الاشياء فهذا استثناء نقيض المقدم واستثناء نقيض المقدم
غير منتج بالاتفاق وهو كقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان
فاذن ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما لا يكون انسانا ويكون فرسا فيكون حيوانا نعم
استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالي على ما ذكر في المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس
التالي على المقدم وذلك بالحصر وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن الشمس ليست بطالعة فالنهار غير موجود لان وجود النهار لا سبب له سوى طلوع
الشمس فكان أحدهما منعكسا على الآخر وبيان هذه الاوضاع والالفاظ يفهم في كتاب معيار

العلم الذى صنفناه مضموما الى هذا الكتاب (فان قيل) فنحن ندعى التعاكس وهو ان المانع
محصور فى المادة فلا مانع سواها (قلنا) وهذا تحكم فما الدليل عليه (الفن الثانى) قوله وانا وان
لم نقل ان الاول مريد للاحداث وان الكل حادث حدوثا زمانيا فانا نقول انه فعله وقد وجد
منه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا فلا يفارق غيرنا الا فى المقدار واما فى أصل الفعل فلا
واذا وجب كون الفاعل عالما بالاتفاق لفعله فالكل عندنا من فعله (والجواب) من وجهين
(أحدهما) ان الفعل قسمان ارادى كفعل الحيوان والانسان وطبيعى كفعل الشمس فى
الاضاءة والنار فى التسخين والماء فى التبريد وانما يلزم العلم بالفعل فى الفعل الارادى كما فى
الصناعات البشرية فاما الفعل الطبيعى فلا وعندكم ان الله تعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن
ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل لزم الكل بذاته كما يلزم النور بالشمس
وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للنار على كف التسخين فلا قدرة للاول على الكف
عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا النمط وان تجوز فى تسميته فعلا فلا يقتضى علما
للفاعل أصلا (فان قيل) بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل
فتمثيل النظام الكلى هو سبب فيضان الكل ولا مبدأ له سوى العلم بالكل والعلم بالكل
عين ذاته فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس (قلنا) وفى هذا
خالفك اخوانك فانهم قالوا ذاته تعالى ذات يلزم منها الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار
لا من حيث انه عالم بها فما المحيل لهذا المذهب مهما وافقتهم على نفى الارادة وكما لم يشترط علم
الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعها النور ضرورة فلنقدر ذلك فى الاول ولا مانع منه (الوجه
الثانى) هو انه ان سلم ان صدور الشئ من الفاعل يقتضى العلم أيضا بالصادر فعندهم فعل
الله واحد وهو المعلول الاول الذى هو عقل بسيط فينبغى ان لا يكون عالما الا به والمعلول الاول
يكون عالما أيضا بما صدر منه فقط فان الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة بل بالوساطة
والتولد واللزوم فالذى يصدر مما يصدر منه لا ينبغى ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الا شئ
واحد بل هذا لا يلزم فى الفعل الارادى فكيف فى الطبيعى فان حركة الحجر من فوق جبل قد
تكون بتحريك ارادى يوجب العلم باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطته من
مصادمته وكسر غيره فهذا أيضا لا جواب له عنه (فان قيل) فلو قضينا بانه لا يعرف الا نفسه
لكان ذلك فى غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه و يعرف غيره فيكون فى الشرف
فوقه وكيف يكون المعلول أشرف من العلة (قلنا) فهذه الشناعة لازمة من مقالة الفلاسفة فى
نفى الارادة ونفى حدوث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة أو لا بد من ترك
الفلسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة (ثم يقال) بم تنكر على من قال من الفلاسفة ان
ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره ليستفيد كمالا فانه فى ذاته قاصر
والانسان يشرف بالمعقولات اما ليطلع على مصالحه فى العواقب فى الدنيا والآخرة واما لتكميل
ذاته المظلمة الناقصة وكذا سائر المخلوقات واما ذات الله فمستغنية عن التكميل بل لو قدر له علم
يكمل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا وهذا كما قلت فى السمع والبصر وفى العلم بالجزئيات
الداخلة تحت الزمان فانك وافقت سائر الفلاسفة بان الله تعالى منزه عنه وان المتغيرات الداخلة

في الزمان المنقسم الى ما كان و يكون لا يعرفها الاول لان ذلك يوجب تغيرا في ذاته وتأثيرا
ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها ولولا
نقصان الآدمي لما احتاج الى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغير به وكذلك العلم بالحوادث
الجزئية زعمتم انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها وندرك المحسوسات كلها والاول
لا يعرف شيأ من الجزئيات ولا يدرك شيأ من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا فالعلم بالكليات
العقلية أيضا يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون فيه نقصان أيضا وهذا لا مخرج منه

﴿مسئلة﴾ في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعرف ذاته أيضا (فنقول) المسلمون لما
عرفوا حدوث العالم بارادته استدلوا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة
على ان كل من يشعر بنفسه وهو حي فيعرف أيضا ذاته فكان هذا منهجا معقولا في غاية المتانة
فاما انتم اذا نفيتم الارادة والاحداث وزعمتم ان ما يصدر منه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة
والطبع فاي بعد في ان تكون ذاته ذاتا من شأنها ان يوجد منها المعلول الاول فقط ثم يلزم من
المعلول الاول المعلول الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته
كالنار يلزم منها السخونة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف
غيره بل يعرف ذاته و يعرف ما يصدر منه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره
وألزمنا من خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم واذا لم يعرف غيره لم يبعد ان لا يعرف نفسه
(فان قيل) كل من لا يعرف نفسه فهو ميت وكيف يكون الاول ميتا (قلت) فقد لزمكم ذلك على
مساق مذهبكم اذ لا فصل بينكم و بين من قال كل من لا يفعل بارادة وقدرة واختيار ولا يسمع
ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فان جاز ان يكون الاول خاليا عن هذه
الصفات كلها فاي حاجة به الى ان يعرف ذاته فان عادوا الى ان كل بريء من المادة عقل بذاته
فيعقل نفسه فقد بينا ان ذلك تحكم لا برهان عليه (فان قيل) البرهان عليه ان الموجود ينقسم
الى حي والى ميت والحي اقدم واشرف من الميت والاول أقدم وأشرف فليكن حيا وكل حي
يشعر بذاته اذ يستحيل ان يكون في معلولاته الحي وهو لا يكون حيا (قلنا) هذه طامات فانا
(نقول) لم يستحيل ان يلزم ممن لا يعرف نفسه من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة أو بغير
واسطة فان كان المحيل لذلك كون المعلول أشرف من العلة فلم يستحيل ان يكون المعلول أشرف
من العلة وليس هذا بديهيا ثم بم تنكرون ان شرفه في ان وجود الكل تابع لذاته لا في
علمه (الدليل عليه) أن غيره ربما عرف اشياء سوى ذاته و يرى و يسمع وهو لا يرى ولا يسمع
ولو قال قائل الموجود ينقسم الى البصير والاعمى والعالم والجاهل فليكن البصير أقدم وليكن
الاول بصيرا وعالما بالاشياء لكنكم تنكرون ذلك وتقولون ليس الشرف في البصر والعلم
بالاشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منه الكل الذي
فيه العلماء وذووا الابصار وكذلك لا شرف في معرفة الذات بل في كونه مبدأ الذوات
المعروفة وهذا شرف مخصوص به فبالضرورة يضطرون الى نفي علمه أيضا بذاته اذ لا يدل على
شيء من ذلك سوى الارادة ولا يدل على الارادة سوى حدوث العالم و بفساد ذلك يفسد هذا
كله على من يأخذ هذه الامور من نظر العقل فجميع ما ذكروه من صفات الاول أو نفوه لا حجة لهم
عليه

عليه الا تخمينات وظنون تستنكف الفقهاء منها في الظنيات ولا غرو لو حار العقل في الصفات
الالهية ولا عجب انما العجب من عجبهم بانفسهم و بأدلتهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا هذه الامور
معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط والخبال ﴿مسئلة﴾ في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم
لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى الآن والى ما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك
وان من ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب منهم الى انه يعلم
غيره وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم الاشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا
يختلف بالماضي والمستقبل والآن ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات
ولا في الأرض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولا بد أولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال
بالاعتراض وتبيين هذا المثال وهو ان الشمس مثلا تنكسف بعد ان لم تكن منكسفة ثم
تنجلي فيحصل لها ثلاثة أحوال أعني الكسوف حالة هو فيها معدوم منتظر الوجود أي سيكون
وحالة هو فيها موجود أي هو كائن وحالة ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل (ولنا) بازاء
هذه الاحوال الثلاثة علوم مختلفة فانا نعلم أولا ان الكسوف معدوم وسيكون وثانيا انه كائن
وثالثا انه كان وليس كائنا الآن وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها على المحل يوجب
تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الانجلاء ان الكسوف موجود الآن كان جهلا لا علما ولو علم
عند وجوده انه معدوم كان جاهلا فبعض هذه لا يقوم مقام بعض فزعموا ان الله تعالى لا يختلف
حاله في هذه الاحوال الثلاثة فانه يؤدي الى التغير وما لم تختلف حاله لم يتصور أن يعلم هذه الامور
الثلاثة والعلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير
على الله تعالى محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكن علما هو
يتصف به في الازل والابد ولا يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجودة وان القمر موجود
وانهما حصلا منه بواسطة الملائكة التي سموها باصطلاحهم عقولا مجردة ويعلم انهما يتحركان
حركات دورية ويعلم ان بين فلكيهما تقاطعا على نقطتين هما الرأس والذنب وانهما يجتمعان
في بعض الاحوال في العقدتين فتنكسف الشمس أي يحول جرم القمر بينها وبين أعين
الناظرين فتستتر الشمس عن الاعين وانه اذا جاوز العقدة مثلا بمقدار كذا وهو سنة مثلا
فانها تنكسف مرة أخرى وان ذلك الانكساف يكون في جميعها أو ثلثها أو نصفها وانها تمكث
ساعة أو ساعتين وهكذا الى جميع أحوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شئ
ولكن علمه بهذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف
ولا يوجب تغيرا في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فانها انما تحدث باسباب وتلك الاسباب
لها اسباب أخر الى ان تنتهي الى الحركة الدورية السموية وسبب الحركة الدورية نفس
السموات وسبب تحريك النفس التشوق الى التشبه بالله تعالى والملائكة المقربين فالكل
معلوم له اى هو منكشف له انكشافا واحدا متناسبا لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا فحالة
الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده انه انجلى الآن وكل ما يجب
في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلمه لانه يوجب التغير هذا فيما ينقسم بالزمان
وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم يقولون لا يعلم

عوارض زيد وعمرو وخالد وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وانه ينبغي ان يكون بدنه مركبا من اعضاء بعضها للبطش وبعضها للمشي وبعضها للادراك وبعضها زوج وبعضها فرد وان قواه ينبغي ان تكون مبثوثة في أجزائه وهلم جرا الى كل صفة في داخل الادمي وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كليا فاما شخص زيد فانما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل فان عماد التمييز الاشارة الى جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا فهو اشارة الى نسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاس بكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة وذلك يستحيل في حقه وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية اذ مضمونها ان زيدا مثلا لو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من أحواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وافعاله بل لا يعلم كفر زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص بل يلزم ان يقال تحدى محمد صلى الله عليه بالنبوة وهو لا يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا فاما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافها تغيرا فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم أولا ومن تفهيمه ثانيا ثم من القبائح اللازمة عليه ثالثا فلنذكر الآن خيالهم ووجه بطلانه (وخيالهم) ان هذه أحوال ثلاثة مختلفة والمختلفات اذا تعاقبت على محل واحد أوجبت فيه تغير الاستحالة فان كان حالة الكسوف عالما بانه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان كان عالما بانه كائن وقبل ذلك كان عالما بانه ليس بكائن وانه سيكون فقد اختلف علمه فاختلفت حاله فلزم التغير اذ لا معنى للتغير الا اختلاف العالم فان من لم يعلم شيأ ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بانه كائن ثم حصل حالة الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال ثلاثة حالة هي اضافة محضة ككونك يمينا وشمالا فان هذا لا يرجع الى وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الشيء الذي كان على يمينك الى شمالك تغيرت اضافتك ولم تتغير ذاتك بحال وهذا تبدل اضافة على الذات وليس بتبدل الذات ومن هذا القبيل اذا كنت قادرا على تحريك أجسام حاضرة بين يديك فانعدمت الاجسام اوانعدم بعضها لم تتغير قوتك الغريزية ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق أولا ثم على المعين ثانيا من حيث انه جسم فلم تكن اضافة القدرة الى الجسم المعين وصفا ذاتيا بل اضافة محضة فعدمها يوجب زوال اضافة لا تغيرا في حال القادر والثالث تغير في الذات وهو ان لا يكون عالما فيعلم أو لا يكون قادرا فيقدر فهذا تغير وتغير المعلوم يوجب تغير العلم فان حقيقة ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه فتعلقه به على وجه آخر علم آخر بالضرورة فتعاقبه يوجب اختلاف حال العالم ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا فيصير العلم بالكون بعد كونه علما بانه سيكون ثم هو يصير علما بانه كان بعد ان كان علما بانه كائن فالعلم واحد متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه

الاضافة

الاضافة اذ الاضافة فى لعلم حقيقة ذات العلم فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم فلزم منه التغير
وهو محال على الله تعالى (والاعتراض) عليه من وجهين (احدهما) ان يقال بم تنكرون على
من يقول ان الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا فى وقت معين وذلك العلم قبل وجوده
علم بانه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء وان
هذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا توجب تبدلا فى ذات العلم فلا توجب تغيرا فى ذات العالم
وأن ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة فان الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع الى قدامك
ثم الى شمالك فتتعاقب عليك الاضافات والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك وهكذا ينبغى
ان تفهم الحال فى علم الله تعالى فانا نسلم انه يعلم الاشياء بعلم واحد فى الازل والابد والحال لا يتغير
وغرضهم نفى التغير وهو متفق عليه (وقولهم) من ضرورة اثبات العلم بالكون الآن
والانقضاء بعده تغير فليس بمسلم فمن أين عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما بقدوم زيد غدا
عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكنا نعلم عند
طلوع الشمس بمجرد العلم السابق بقدومه الآن وبعده بانه قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد
الباقى كافيا فى الاحاطة بهذه الاحوال الثلاثة فيبقى قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخلة
فى حقيقته ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشئ الذى الاضافة ذاتية له ومهما حصل
الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير فنقول ان صح هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من
الفلاسفة حيث قالوا انه لا يعلم الا نفسه وان علمه بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق
والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافات اليها تختلف لا محالة
فلا يصلح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات لان المضاف مختلف فالاضافة مختلفة
والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم ويوجب ذلك تعددا واختلافا لا تعددا فقط مع التماثل اذ
المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد والعلم بالبياض
لا يسد مسد العلم بالسواد فهما مختلفان (ثم هذه) الانواع والاجناس والعوارض الكلية لا نهاية
لها وهى مختلفة والعلوم المختلفة تنطوى تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد
وليت شعرى كيف يستجيز العاقل من نفسه ان يحيل الاتحاد فى العلم بالشئ الواحد المنقسمة
أحواله الى الماضى والمستقبل والآن وهو لا يحيل الاتحاد فى العلم المتعلق بجميع الاجناس
والانواع المختلفة والاختلاف والتباعد بين الاجناس والانواع المتباعدة أشد من الاختلاف
الواقع بين أحوال الشئ الواحد المنقسم بانقسام الزمان فاذا لم يوجب ذلك تعددا واختلافا كيف
يوجب هذا تعددا واختلافا ومهما ثبت بالبرهان ان اختلاف الازمان دون اختلاف الاجناس
والانواع وان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا أيضا لا يوجب الاختلاف واذا لم يوجب
الاختلاف جاز الاحاطة بالكل بعلم واحد دائم فى الازل والابد ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذات
العالم (الاعتراض الثانى) هو ان يقال وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الامور الجزئية
وان كان يتغير وهلا اعتقدتم ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهم من المعتزلة
الى ان علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم انه محل الحوادث ولم ينكر
جماهير اهل الحق عليهم الا من حيث ان التغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث

فهو حادث وليس بقديم وأما أنتم فمذهبكم ان العالم قديم وانه لا يخلو عن التغير واذا عقلتم قديما متغيرا فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد (فان قيل) انما احلنا ذلك لان العلم الحادث في ذاته لا يخلو اما ان يحدث من جهته أو من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فانا بينا ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فانه يوجب تغيرا وقد قررناه في مسألة حدوث العالم وان حصل ذلك في ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره مؤثرا فيه ومغيرا له حتى تتغير احواله على سبيل التسخير والاضطرار من جهة غيره (قلنا) كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم أما قولكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد ابطلناه في تلك المسألة كيف وعندكم يستحيل أن يصدر من القديم حادث هو أول الحوادث فشرط استحالته كونه أولا فهذه الحوادث ليست لها اسباب حادثة الى غير نهاية بل تنتهي الى واسطة الحركة الدورية الى شئ قديم هو نفس الفلك وحياته فالنفس الفلكية قديمة والحركة الدورية تحدث منها وكل جزء من اجزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده متجدد لا محالة فاذن الحوادث صادرة من القديم عندكم ولكن اذ تشابهت احوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام كما يتشابه أحوال الحركة لما ان كانت تصدر من قديم متشابه الاحوال فاستبان ان كل فريق منهم معترف بانه يجوز صدور حادث من قديم اذا كانت تصدر على التناسب والدوام فليكن العلوم الحادثة من هذا القبيل (وأما القسم الثاني) وهو صدور هذا العلم فيه من غيره (فنقول) ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الا ثلاثة أمور (أحدها) التغير وقد بينا لزومه على أصلكم (والثاني) كون الغير سببا لتغير المتغير وهو ليس بمحال عندكم فليكن حدوث الشئ سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون تمثل الشخص المتلون بازاء الحدقة الباصرة سبب لانطباع مثل ذلك الشخص في الطبقة الجليدية من الحدقة عند توسط الهواء المشف بين الحدقة والمبصر فاذا جاز ان يكون حدوث الحوادث سببا لانطباع الصورة في الحدقة وهو معنى الابصار فلم يستحيل ان يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الاول بها فان القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك ويكون حصول الشخص المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الادراك فلتكن ذات المبدأ الاول عندكم مستعدة لقبول العلم ويخرج من القوة الى الفعل بوجود ذلك الحادث فان كان فيه تغير القديم فالقديم المتغير عندكم مستحيل وان زعمتم ان ذلك يستحيل في واجب الوجود فليس لكم على اثبات واجب الوجود دليل الا قطع سلسلة العلل والمعلولات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بقديم متغير (والامر الثالث) الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك يوجب التسخير واستيلاء التغير عليه فيقال ولم يستحيل عندكم هذا وهو ان يكون هو سببا لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لحصول العلم له بها وكانه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ولكن بالوسائط وقولكم ان ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك فانه لائق باصلكم اذ زعمتم ان ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له على أن لا يفعل وهذا أيضا يشبه نوعا من التسخير ويشير الى انه كالمضطر فيما يصدر منه (وان قيل) ان ذلك ليس باضطرار لان كماله في ان يكون مصدرا لجميع الاشياء فهذا ليس بتسخير فان كماله في ان يعلم جميع الاشياء ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك كمالا لنا لا نقصانا وتسخيرا فليكن كذلك

في

فى حقه والله أعلم (مسألة) فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله
تعالى بحركته الدورية (وقد قالوا) ان السماء حيوان وان له نفسا نسبتها الى بدن السماء
كنسبة نفوسنا الى ابداننا وكما ان ابداننا تتحرك بالارادة نحو اغراضنا بتحريك النفس فكذا
السموات وان غرض السموات بحركتها الدورية عبادة رب العالمين على وجه سنذكره
(ومذهبهم) فى هذه المسألة مما لا ينكر امكانه ولا يدعى استحالته فان الله تعالى قادر على
ان يخلق الحياة فى كل جسم فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل
المخصوص ليس شرطا للحياة اذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها مشتركة فى قبول الحياة ولكنا
ندعى عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطلع عليه الا الانبياء
بالهام من الله أو وحى وقياس العقل ليس يدل عليه نعم لا يبعد ان يتعرف مثل ذلك بدليل ان
وجد الدليل وساعد (ولكنا نقول) ما أوردوه دليلا لا يصلح الا لافادة ظن فاما ان يفيد قطعا
فلا (وخيالهم) فيه ان قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة حسية وكل جسم متحرك فله محرك
وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسما لكان كل جسم متحركا وكل متحرك
فاما ان يكون منبعثا عن ذات المحرك كالطبيعة فى حركة الحجر الى أسفل والارادة فى حركة
الحيوان مع القدرة واما ان يكون المحرك خارجا ولكن يحرك على طريق القسر كرفع الحجر الى فوق
وكل ما يتحرك لمعنى فى ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشئ بالحركة ونحن نسميه طبيعة كحركة
الحجر الى أسفل واما ان يشعر به ونحن نسميه اراديا ونفسانيا فصارت الحركة بهذه التقسيمات
الحاصرة الدائرة بين النفى والاثبات اما قسرية واما طبيعية واما ارادية واذا بطل القسمان تعين
الثالث ولا يمكن ان يكون قسريا لان المحرك القاسر اما جسم آخر يتحرك بالارادة أو بالقسر
وينتهى لا محالة الى ارادة ومهما ثبت فى اجسام السموات متحرك بالارادة فقد حصل الغرض
فاى فائدة فى وضع حركات قسرية وبالآخرة لا بد من الرجوع الى الارادة واما أن يقال يتحرك
بالقسر والله تعالى هو المحرك بغير واسطة وهو محال لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالقه
لزم ان يتحرك كل جسم فلا بد وان تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الاجسام وتلك
الصفة هى المحرك القريب اما بالارادة أو الطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يحرك بالارادة
لان ارادته تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم استعد هذا الجسم على الخصوص لان يراد تحريكه
دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك جزافا فان ذلك محال كما سبق فى مسألة حدوث العالم واذا ثبت
ان هذا الجسم ينبغى ان يكون فيه صفة هى مبدأ الحركة بطل القسم الاول وهو تقدير الحركة
القسرية فينبغى ان يقال هى طبيعية وهو غير ممكن لان الطبيعة بمجردها قطعا لا تكون سببا
للحركة لان معنى الحركة هروب من مكان وطلب لمكان آخر فالمكان الذى فيه الجسم ان كان
ملائما له فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زق مملوء من الهواء على وجه الماء الى أسفل واذا غمس
فى الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان الملائم فسكن والطبيعة قائمة ولكن ان نقل
الى مكان لا يلايمه هرب منه الى الملايم كما هرب المملوء بالهواء من وسط الماء الى حيز الهواء
والحركة الدورية لا يتصور ان تكون طبيعية لان كل موضع وان فرض الهرب منه فهو
عائد اليه والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذلك لا ينصرف زق مملوء من

الهواء الى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار في الارض فيعود الى الهواء فلم يبق الا القسم الثالث وهي الحركة الارادية (الاعتراض) هو انا نقول نحن نقدر ثلاث احتمالات سوى مذهبكم لا برهان على بطلانها (الاول) ان تقدر حركة السماء قهرا لجسم آخر مريد لحركتها يديرها على الدوام وذلك الجسم المحرك لا يكون كرة ولا يكون محيطا فلا يكون سماء فيبطل قولهم ان حركة السماء ارادية وان السماء حيوان وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس في دفعه الا مجرد استبعاد (الثاني) هو ان يقال الحركة قسرية ومبدأها ارادة الله فانا نقول حركة الجسم الى أسفل أيضا قسرية تحدث بخلق الله الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الاجسام التي ليست حيوانية فيبقى استبعادهم ان الارادة لم اختصت به وسائر الاجسام تشاركها في الجسمية فقد بينا ان الارادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله وانهم مضطرون الى اثبات صفة هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع القطبية والنقطة (والقول الوجيز) ان ما استبعدوه في اختصاص الجسم بتعلق الارادة به من غير تميز بصفة ينقلب عليهم في تميزه بتلك الصفة (فانا نقول) ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها فارق غيره من الاجسام وسائر الاجسام أيضا اجسام فلم حصل فيه ما لم يحصل في غيره وان علل ذلك بصفة أخرى توجه السؤال في الصفة الاخرى وهكذا يتسلسل الى غير نهاية فيضطرون بالآخره الى التحكم في الارادة وان في المبادي ما يميز الشيء عن مثله فيخصصه بصفة عن أمثاله (الثالث) هو ان يسلم ان السماء اختص بصفة تلك الصفة مبدأ الحركة كما اعتقدوه في هوي الحجر الى أسفل الا أنه لا يشعر به كالحجر وقولهم ان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع فتلبيس لانه ليس ثم أماكن متفاصلة بالعدد عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية واحدة فلا الجسم جزء بالفعل ولا الحركة جزء بالفعل وانما يتجزأ بالوهم فليست تلك الحركة لطلب المكان ولا للهرب من المكان فيمكن ان يخلق جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورية وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى لا أن مقتضى الحركة طلب المكان ثم تكون الحركة للوصول اليه (وقولكم ان كل حركة فهي لطلب مكان أو هرب منه ان كان ضروريا فكانكم جعلتم طلب المكان مقتضى الطبع وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها بل وسيلة اليه (ونحن) نقول لا يبعد ان تكون الحركة نفس المقتضى لا لطلب مكان فما الذي يحيل ذلك فاستبان ان ما ذكروه ان ظن انه أغلب من احتمال آخر فلا يتيقن انتفاء غيره قطعا فالحكم على السماء بانه حيوان تحكم محض لا مستند له (مسألة) في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء مطيع لله بحركته ومتقرب اليه لان كل حركة بالارادة فهي لغرض اذ لا يتصور ان يصدر الفعل والحركة من حيوان الا اذا كان الفعل أولى به من الترك والا فلو استوى الفعل والترك لما تصور الفعل ثم التقرب الى الله ليس معناه طلب الرضا والحذر من السخط فان الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا وان أطلقت هذه الالفاظ فعلى سبيل المجاز يكنى بها عن ارادة العقاب وارادة الثواب ولا يجوز ان يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فانه محال فلا يبقى الا طلب القرب في الصفات فان الوجود الاكمل وجوده وكل وجود فبالاضافة الى وجوده ناقص وللنقصان درجات وتفاوت فالملك أقرب اليه صفة لا مكانا وهو المراد بالملائكة المقربين أي الجواهر

العقلية

العقلية التى لا تتغير ولا تستحيل ولا تفنى وتعلم الاشياء على ما هى عليه والانسان كلما ازداد قربا من الملك فى الصفات ازداد قربا من الله تعالى ومنتهى طبقة الآدميين التشبه بالملائكة واذا ثبت ان هذا معنى التقرب الى الله وانه يرجع الى طلب القرب منه فى الصفات وذلك للآدمى بان يعلم حقائق الاشيا وبان يبقى بقاء مؤبدا على أكمل أحواله الممكنة له فان البقاء على الكمال الاقصى هو لله والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم فى الوجود اذ ليس فيهم شئ بالقوة حتى يخرج الى الفعل فاذن كمالهم فى الغاية القصوى بالاضافة الى ما سوى الله تعالى والملائكة السماوية عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ما هو بالقوة وكمالاتها منقسمة الى ما هو بالفعل كالشكل الكرى والهيئة وذلك حاضر والى ما هو بالقوة وهو الهيئة فى الوضع والاين وما من وضع معين الا وهو ممكن له ولكن ليست له سائر الاوضاع بالفعل فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكن استيفاء آحاد الاوضاع على الدوام قصد استيفاءها بالنوع فلا يزال يطلب وضعا بعد وضع واينا بعد اين ولا ينقطع قط هذا الامكان فلا تنقطع هذه الحركات وانما قصده التشبه بالمبدأ الاول فى نيل الكمال الاقصى على حسب الامكان فى حقه وهو معنى طاعة الملائكة السموية لله (وقد) حصل لها التشبه من وجهين (أحدهما) استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بالقصد الاول والثانى ما يترتب على حركته من اختلاف النسب فى التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة واختلاف الطوالع بالنسبة الى الارض فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر ويحصل منه هذه الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس السموية وكل نفس عاقلة فشوقه الى الاستكمال بذاتها

(والاعتراض) على هذا هو ان فى مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكنا لا نطول به فنعود الى الغرض الذى عينتموه أخيرا ونبطله من وجهين (احدهما) ان طلب الاستكمال بالكون فى كل اين يمكن ان يكون حماقة لا طاعة وما هذا الا كانسان لم يكن له شغل وقد كفى المؤونة فى شهواته وحاجاته فقام وهو يدور فى بلد أو بيت وهو يزعم انه يتقرب الى الله تعالى وانه يستكمل بان يحصل لنفسه الكون فى كل مكان أمكن وزعم ان الكون فى الاماكن ممكن له ولست أقدر على الجمع بينها بالعدد فأستوفاها بالنوع وان فيه استكمالا وتقربا فيسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة ويقال الانتقال من حيز الى حيز ومن مكان الى مكان ليس كمالا يعتد به به أو يتشوق اليه ولا فرق بين ما ذكروه وبين هذا (والثانى) هو انا نقول ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان فى اختلافها غرض فهلا اختلفت بالعكس فكانت التى هى مشرقية مغربية والتى هى مغربية مشرقية فان كل ما ذكروه من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه وكذا ما ذكروه من استيفاء الاوضاع والاينون كيف ومن الممكن لها الحركة الى الجهة الاخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما يمكن لها ان كان فى استيفاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات لا حاصل لها وان اسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بامثال هذه الخيالات وانما يطلع الله عليه انبياءه وأولياءه على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن

بيان السبب في جهة الحركة واختيارها وقال بعضهم لما كان استكماله بما يحصل بالحركة من
أي جهة كانت وكان انتظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف حركات وتعيين جهات كان
الداعي لها الى أصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى جهة الحركة افاضة الخير على العالم السفلي
وهذا باطل من وجهين (أحدهما ان ذلك ان أمكن ان يتخيل فليقض بان مقتضى طبعه السكون
احترازا عن الحركة والتغير وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق فانه مقدس عن التغير والحركة
تغير ولكنه اختار الحركة لافاضة الخير لانه كان ينتفع به غيره وليس يثقل عليه الحركة وليست
تتعبه فما المانع من هذا الخيال (والثاني) ان الحوادث تنبني على اختلاف النسب المتولدة من
اختلاف جهات الحركات فلتكن الحركة الاولى مغربية وما عداها شرقية وقد حصل به
الاختلاف ويحصل به تفاوت النسب فلم تعينت جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعي
الا أصل الاختلاف واما جهة بعينها فليست باولى من نقيضها في هذا الغرض (مسئلة) في ابطال
قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وان المراد باللوح
المحفوظ نفوس السموات وان انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة
الحافظة المودعة في دماغ الانسان لا انه جسم صلب عريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتبه
الصبيان في اللوح لان تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه واذا لم يكن للمكتوب
نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لا نهاية له ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم
ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة (وقد زعموا) ان الملائكة السموية هي نفوس
السموات وان الملائكة الكروبيين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بانفسها
لا تتحيز ولا تتصرف في الاجسام فان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهي
أشرف من الملائكة السموية لانها مفيدة وهذه مستفيدة والمفيد أشرف من المستفيد ولذلك
عبر عن الاشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه كالنقاش المفيد مثل المعلم وشبه المستفيد باللوح
(هذا) مذهبهم (والنزاع) في هذه المسئلة يخالف النزاع فيما قبلها فان ما ذكروه من قبل ليس
محالا اذ منتهاه كون السماء حيوانا متحركا بالغرض وهو ممكن (أما هذه) فترجع الى اثبات علم
المخلوقات بالجزئيات التي لا نهاية لها وهذا ربما نعتقد استحالته فنطالبهم بالدليل عليه فانه تحكم
في نفسه (وقد استدلوا) فيه بان قالوا ثبت أن الحركة الدورية ارادية والارادة تتبع المراد
والمراد الكلي لا يتوجه اليه الارادة الكلية والارادة الكلية لا يصدر منها شئ فان كل موجود
بالفعل معين جزئي والارادة الكلية نسبتها الى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة فلا يصدر عنها
الا جزئي بل لابد من ارادة جزئية للحركة المعينة فللفلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة الى
نقطة معينة ارادة جزئية لتلك الحركة وله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذ
الجزئية لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن ضرورتها تصور لذلك المراد أي علم به
سواء كان جزئيا أو كليا ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات واحاطة بها أحاط لا محالة بما
يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض اجزائه طالعة وبعضها غاربة وبعضها في
وسط السماء فوق قوم وتحت قدم قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التي تتجدد بالحركة
من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السموية اما بغير واسطة

واما

واما بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة ثم على الجملة فكل حادث فله سبب حادث الى ان ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السموية التى بعضها سبب للبعض فاذن الاسباب والمسببات فى سلسلتها تنتهى الى الحركة الجزئية السموية فالمتصور للحركة متصور للوازمها ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة فبهذا يطلع على ما يحدث فان كل ما سيحدث فحدوثه واجب عن علته مهما تحققت العلة ونحن انما لا نعلم ما يقع فى المستقبل لانا لا نعلم جميع أسبابها ولو علمنا جميع الاسباب لعلمنا المسببات فانا مهما علمنا أن النار ستلقى بالقطن مثلا فى وقت معين فنعلم احتراقا فى القطن ومهما علمنا ان شخصا سيأكل فنعلم انه سيشبع واذا علمنا ان شخصا سيتخطى الموضع الفلانى الذى فيه كنز مغطى بشئ خفيف اذا مشى عليه الماشى تعثر رجله بالكنز وعرفه فنعلم انه سيستغنى بوجود الكنز ولكن هذه الاسباب لا نعلمها وربما نعلم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع المسبب فان عرفنا أغلبها أو أكثرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب لحصل بجميع المسببات الا ان السمويات كثيرة ثم لها اختلاط بالحوادث الارضية وليس فى القوة البشرية الاطلاع عليها ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها ولهذا زعموا أنه يرى النائم فى نومه ما يكون فى المستقبل وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته ومهما اطلع على شئ ربما بقى ذلك الشئ بعينه فى حفظه وربما تسارعت القوة المخيلة الى محاكاتها فان من غريزتها محاكاتها الاشياء بامثلة تناسبها بعض المناسبة أو الانتقال منها الى أضدادها فينمحى المدرك الحقيق عن الحفظ ويبقى مثال الخيال فى الحفظ فيحتاج الى تعبير ما يمثل الخيال كتمثيل الرجل بشجرة والزوجة بخف والخادم ببعض أوانى الدار وحافظ مال البر والصدقات بالبذر فان البذر سبب للسراج الذى هو سبب الضياء وعلم التعبير يتشعب عن هذا الاصل (وزعموا) ان الاتصال بتلك النفوس مبذول اذ ليس ثم حجاب ولكنا فى يقظتنا مشغولون بما توردة الحواس والشهوات علينا فاشتغالنا بهذه الامور الحسية صرفنا عنه واذا سقط عنا فى النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد للاتصال (وزعموا) ان النبى أيضا يطلع على الغيب بهذا الطريق أيضا الا ان القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو فى اليقظة ما يراه غيره فى المنام ثم القوة الخيالية تمثل له أيضا ما رآه وربما يبقى الشئ بعينه فى ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحى الى التأويل كما يفتقر مثل ذلك المنام الى التعبير ولولا ان جميع الكائنات ثابتة فى اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب فى يقظة ولا منام لكن جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة ومعناه هذا الذى ذكرناه (فهذا) ما أردنا ان نورده ليفهم مذهبهم (والجواب) ان نقول بم تنكرون على من يقول ان النبى يعرف الغيب بتعريف الله عز وجل على سبيل الابتداء وكذا من يرى فى المنام فانما يعرفه بتعريف الله أو تعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شئ مما ذكرتموه فلا دليل فى هذا ولا دليل لكم فى ورود الشرع باللوح والقلم فان أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك به فى الشرعيات يبقى التمسك بمسالك العقول وما ذكرتموه وان اعترف بامكانه مهما لم يشترط نفى النهاية عن هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وانما السبيل فيه ان يتعرف من الشرع

لا من العقل (وأما) ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولا فمبني على مقدمات كثيرة لسنا نطول
بإبطالها ولكنا ننازع في ثلاث مقدمات منها (المقدمة الاولى) قولكم ان حركة السماء
ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة وابطال دعواكم فيها (المقدمة الثانية) قولكم انه يفتقر الى
تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فانه شئ واحد وانما تجزأ
بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها الى استيفاء الآينات الممكنة لها كما
ذكروه ويكفيها التصور الكلي والارادة الكلية ولنمثل للارادة الكلية والجزئية مثالا ليفهم
غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في ان يحج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية
لا تصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لابد في الحركة
الارادية من ارادة جزئية ولا يزال يتجدد للانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان
الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة الى المحل الموصول
اليه بالحركة فهذا ما أرادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصورات الجزئية وهو مسلم في الحج لان
الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعين مكان عن مكان وجهة عن
جهة الى ارادة أخرى جزئية وأما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك
على نفسها وفي حيزها لا تجاوزه والحركة مرادة وليس ثمة الا وجه واحد وجسم واحد وضرب
واحد فهو كهوي الحجر الى اسفل فانه يطلب الارض في أقرب طريق وأقرب الطريق الخط
المستقيم الذي هو عمود على الارض فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه الى مجرد سبب حادث سوى
الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد والصدود عنه فكذلك
يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية ولا تفتقر الى مزيد فهذه مقدمة تحكموا بوضعها (المقدمة
الثالثة) وهي التحكم البعيد جدا قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور أيضا توابعها
ولوازمها وهذا هوس محض كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف
ما يلزم من حركته موازاة ومجاورة وهو نسبته الى الاجسام التي فوقه وتحته وحواليه واذا
مشى في شمس فينبغي ان يعلم المواضع التي يقع عليها ظله والمواضع التي لا يقع عليها وما يحصل
من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء الارض تحت
قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في اخلاطه بالباطن من الاستحالة بسبب الحركة
الى الحرارة وما يستحيل من أجزائه وهلم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة
علة فيه أو شرط أو مهيئ ومعد وهو هوس لا يقبله عاقل ولا يغتر به الا جاهل والى هذا يرجع
هذا التحكم على انا نقول هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس الفلك هي الموجودة في الحال
أو يضاف اليها ما يتوقع كونها في الاستقبال فان قصرتموه على الموجود في الحال بطل اطلاعه
على الغيب واطلاع الانبياء في اليقظة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال
بواسطته ثم بطل مقتضى الدليل فانه تحكم بان من عرف الشئ عرف لوازمه وتوابعه حتى
لو عرفنا جميع أسباب الاشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة واسباب جميع الحوادث
حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن يقتضي المسبب اما بواسطة أو بوسائط
كثيرة واذا تعدى الى المستقبل لم يكن له آخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال

الى غير نهاية وكيف يجتمع فى نفس مخلوق فى حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية
مفصلة لانهاية لاعدادها ولا غاية لآحادها ومن لم يشهد له عقله باستحالة ذلك فلييأس من
عقله فان قلبوا هذا علينا فى علم الله تعالى فليس تعلق علم الله تعالى بالاتفاق بمعلوماته على نحو
تعلق العلوم التى هى للمخلوقات بل مهما دار نفس الفلك بين جنس نفس الانسان كان من
قبيل نفس الانسان فانه يشاركه فى كونه مدركا للجزئيات بواسطة فان لم يلتحق به قطعا كان
الغالب على الظن انه من قبيله وان لم يكن غالبا على الظن فهو ممكن والامكان يبطل دعواهم
القطع بما قطعوا به (فان قيل) حق النفس الانسانية فى جوهرها ان تدرك جميع الاشياء
ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والالم وبالجملة
عوارض البدن وما يورده الحواس عليه اذا أقبلت النفس الانسانية على شئ واحد شغلها عن
غيره وأما النفوس الفلكية فنقية عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل ولا يستغرقها هم وألم
واحساس فعرفت جميع الاشياء (قلنا) وبم عرفتم انها الاشاغل لها وهلا كانت عبادتها
واشتياقها الى الاول مستغرقا لها وشاغلا لها عن تصور الجزئيات المفصلة وما الذى يحيل
تقدير مانع آخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن اين عرف انحصار المانع
فى القدر الذى شاهدناه من أنفسنا وفى العقلاء شواغل من علو الهمة وطلب الرياسة ما يستحيل
تصورها عند الاطفال ولا تعدونها شاغلا ومانعا فمن أين يعرف استحالة ما يقوم مقامها فى
النفوس الفلكية فهذا ما أردنا ان نذكره فى العلم الملقب عندهم بالالهى أما الملقب بالطبيعيات
فهى علوم كثيرة نذكر أقسامها لتعرف ان الشرع ليس يقتضى المنازعة فيها ولا انكارها الا فى
مواضع ذكرناها وهى منقسمة الى أصول وفروع وأصولها ثمانية أقسام الاول نذكر فيه
ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الانقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة ويتبعها من
الزمان والمكان والخلاء ويشتمل عليه كتاب سمع الكيان (الثانى) تعرف فيه احوال أقسام العالم
التى هى السموات وما فى مقعر فلك القمر من العناصر الاربعة وطبائعها وعلة استحقاق كل واحد
منها موضعا متعينا ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم (الثالث) تعرف فيه أحوال الكون والفساد
والتولد والتوالد والنشوء والبلى والاستحالات وكيفية استبقاء الانواع على فساد الاشخاص
بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد (الرابع) فى
الاحوال التى تعرض للعناصر الاربعة من الامتزاجات التى منها تحدث الآثار العلوية من الغيوم
والامطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل (الخامس)
فى الجواهر المعدنية (السادس) فى احكام النبات (السابع) فى الحيوانات وفيه كتاب طبائع
الحيوانات (الثامن) فى النفس الحيوانية والقوى الدراكة وان نفس الانسان لا تموت بموت
البدن وانه جوهر روحانى يستحيل عليه الفناء (وأما) فروعها فسبعة (الاول) الطب ومقصوده
معرفة مبادى بدن الانسان وأحواله من الصحة والمرض واسبابهما ودلائلهما ليدفع المرض
ويحفظ الصحة (الثانى) احكام النجوم وهو تخمين فى الاستدلال من اشكال الكواكب
وامتزاجاتها على ما يكون من أحوال العالم والملك والموالد والسنين (الثالث) علم الفراسة
وهو الاستدلال من الخلق على الاخلاق (الرابع) التعبير وهو استدلال من المتخيلات الحلمية

على ماشاهدته النفس من عالم الغيب فخلته القوة المتخيلة بمثال غيره (الخامس) علم الطلسمات وهو تأليف للقوى السماوية بقوى الاجرام الارضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريبا في العالم الارضي (السادس) علم النيرنجات وهو مزج قوى الجواهر الارضية ات الخواص لتحدث منه أمور غريبة (السابع) علم الكيمياء ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ليتوصل به الى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الحيل وليس يلزم مخالفتهم شرعا شئ من هذه العلوم وانما نخالفهم من جملة هذه العلوم فى أربعة مسائل (الاولى) حكمهم بان هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة فليس فى المقدور ولا فى الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب وأثر هذا الخلاف يظهر فى جميع الطبيعيات (والثانية) فى قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بانفسها ليست منطبعة فى الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير والا فهو قائم بنفسه فى كل حال وزعموا ان ذلك عرف بالبرهان العقلى (والثالثة) قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هى اذا وجدت فهى أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها (الرابعة) قولهم يستحيل رد هذه النفوس الى الاجساد وانما يلزم النزاع فى الاولى من حيث انه ينبنى عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى وشق القمر ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوما ضروريا أحال جميع ذلك وأولوا ما فى القرآن من احياء الموتى وقالوا أراد به ازالة موت الجهل بحياة العلم وأولوا تلقف العصا سحر السحرة بابطال الحجة الالهية الظاهرة على يد موسى شبهات المنكرين وأما شق القمر فربما انكروا وجوده وزعموا انه لم يتواتر ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات الا ثلاثة أمور (أحدها) خاصية فى القوة المتخيلة فانهم زعموا أنها اذا استولت وقويت ولم يستغرقها الحواس بالاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة فى المستقبل وذلك فى اليقظة للانبياء ولسائر الناس فى النوم فهذه خاصية النبوة التى هى للقوة المتخيلة (الثانية) خاصية فى القوة العقلية النظرية وهو راجع الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم فرب ذكى اذا ذكر له المدلول تنبه للدليل واذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول من نفسه وبالجملة اذا خطر له الحد الاوسط تنبه للنتيجة واذا حضر فى ذهنه حدا النتيجة خطر بباله الحد الاوسط الجامع بين طرفى النتيجة والناس فى هذا منقسمون فمنهم من يتنبه بنفسه ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الا بتعب كثير واذا جاز ان ينتهى طرف النقصان الى من لا حدس له أصلا حتى لا يتهيأ لفهم المعقولات مع التنبيه جاز ان ينتهى طرف القوة والزيادة الى ان يتنبه لكل المعقولات أولا كثرها وفى أسرع الاوقات وأقربها ويختلف ذلك بالكمية فى جميع المطالب أوفى بعضها وفى الكيفية حتى يتفاوت فى السرعة والقرب فرب نفس مقدسة صافية يستمر حدسها فى جميع المعقولات وفى اسرع الاوقات فهى نفس النبى الذى له معجزة من القوة النظرية فلا يحتاج فى المعقولات الى معلم بل كانه قد يتعلم من نفسه وهو الذى وصف بانه يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار نور على نور (الثالث) القوة النفسية العملية فقد تنتهى الى حد تتأثر بها الطبيعيات ويتسخرلها

ومثاله

ومثاله ان النفس منا اذا توهم شيأ خدمته الاعضاء والقوى التى فيها حركة فتحركت الى
الجهة المتخيلة المطلوبة حتى اذا توهم شيأ طيب المذاق تحلبت أشداقه وانتهضت القوة
الملعبة فياضة باللعاب من معادنها واذا تصور الوقاع انتهضت القوة فنشرت الآلة بل
اذا مشى على جذع ممدود على فضاء طرفاه على حائطين اشتد توهمه السقوط فانفعل الجسم
بتوهمه وسقط ولو كان ذلك على الارض لمشى عليه ولم يسقط وذلك لان الاجسام والقوى
الجسمانية خلقت خادمة مسخرة للنفس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفس وقوتها فلا
يبعد ان تبلغ قوة النفس الى حد تخدمه القوة الطبيعية فى غير بدنه لان نفسه ليست منطبعة
فى بدنه الا ان له نوع نزوع وشوق الى تدبيره خلق ذلك فى جبلته فاذا جاز ان تطيعه أجزاء
بدنه لم يمتنع أن يطيعه غيره فتطلع نفسه الى هبوب ريح أو نزول مطر أو هجوم صاعقة أو تزلزل
أرض لتخسف بقوم وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة أو سخونة أو حركة فى الهواء
فيحدث من نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الامور من غير حضور سبب طبيعى
ظاهر ويكون ذلك معجزة للنبى ولكنه انما يحصل ذلك فى هواء مستعد للقبول ولا ينتهى الى ان
ينقلب الخشب حيوانا وينفلق القمر الذى لا يقبل الانخراق فهذا مذهبهم فى المعجزات ونحن
لا ننكر شيأ مما ذكروه وان ذلك انما يكون للانبياء وانما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب
العصا ثعبانا واحياء الموتى وغيره فلزم الخوض فى هذه لاثبات المعجزات ولامر آخر وهو نصرة
ما اطبق عليه المسلمون من ان الله تعالى قادر على كل شئ فلنخض فى المقصود (مسئلة) الاقتران
بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك
ولا ذاك هذا ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى الآخر فليس من
ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل
الرى والشرب والشبع والاكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت
وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا الى كل
المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف وان اقترانها لما سبق من
تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق لا لكونها ضروريا فى نفسه غير قابل للفرق بل فى
المقدور خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون جز الرقبة وادامة الحياة مع جز الرقبة وهلم
جرا الى جميع المقترنات وأنكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالته (والنظر) فى هذه الامور
الخارجة عن الحصر يطول فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق فى القطن مثلا مع ملاقاة النار
فانا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون
ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه (وللكلام) فى المسئلة ثلاث مقامات (المقام الاول) ان
يدعى الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف
عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا مما ننكره (بل نقول) فاعل الاحتراق بخلق السواد فى
القطن والتفرق فى اجزائه وجعله حراقا ورمادا هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة
فأما النار فهى جماد لا فعل لها (فما الدليل) على انها الفاعل وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول
الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وانه لا علة

سواء اذلاخلاف ان اتحاد الروح والقوى المدركة والمحركة فى نطفة الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة فى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا ان الاب فاعل ابنه بايداع النطفة فى الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعانى التى هى فيه ومعلوم انها موجودة عنده ولم نقل انها موجودة به بل وجودها من جهة الاول اما بغير واسطة واما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الامور الحادثة وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع والكلام معهم فقد تبين ان الموجود عند الشئ لا يدل على انه موجود به (بل نبين) هذا بمثال وهو ان الاكمه لو كان فى عينه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار لو انكشفت الغشاوة عن عينه نهارا وفتح اجفانه فرأى الالوان ظن ان الادراك الحاصل فى عينه بصور الالوان فاعله فتح البصر وانه مهما كان بصره سليما ومفتوحا والحجاب مرتفعا والشخص المقابل متلونا فيلزم لا محالة أن يبصر ولا يعقل انه لا يبصر حتى اذا غربت الشمس وأظلم الهواء علم ان نور الشمس هو السبب فى انطباع الالوان فى بصره فمن أين يأمن الخصم ان يكون فى المبادى للوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها الا انها ثابتة ليست تنعدم ولا هى اجسام متحركة فتغيب ولو انعدمت أو غابت لادركنا التفرقة وفهمنا ان ثم سببا وراء ما شاهدناه وهذا لا مخرج منه على قياس أصلهم ولهذا اتفق محققوهم على ان هذه الاعراض والحوادث التى تحصل عند وقوع الملاقاة بين الاجسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها انما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة حتى قالوا انطباع صور الالوان فى العين يحصل من جهة واهب الصور وانما طلوع الشمس والحدقة السليمة والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة وطردوا هذا فى كل حادث وبهذا يبطل دعوى من يدعى ان النار هى الفاعلة للاحراق والخبز هو الفاعل للشبع والدواء هو الفاعل للصحة الى غير ذلك من الاسباب (المقام الثانى) مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض من مبادى الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة الا ان تلك المبادى أيضا تصدر الاشياء عنها باللزوم والطبع لا على سبيل التروى والاختيار كصدور النور من الشمس وانما افترقت المحال فى القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضئ به موضع آخر والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والحجر يمنع وبعض الاشياء يلين بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصار وبعضها يسود كوجهه والمبدأ واحد والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات فى المحل فكذا مبادى الوجود فياضة بما هو صادر منها لا منع عندها ولا بخل وانما التقصير من القوابل واذا كان كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة فكيف يتصور ان تحترق احداهما دون الاخرى وليس ثم اختيار وعن هذا المعنى انكروا وقوع ابراهيم صلى الله على نبينا وعليه وسلم فى النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار نارا اذزعموا ان ذلك لا يمكن الا بسلب الحرارة من النار وذلك يخرجه عن كونه نارا أو بقلب ذات ابراهيم وبدنه حجرا أو شيئا لا يؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذاك (والجواب) له مسلكان (الاول) ان نقول لا نسلم ان المبادى ليست تفعل بالاختيار وان الله لا يفعل بالارادة وقد فرغنا

من ابطال دعواهم في ذلك في مسئلة حدوث العالم واذا ثبت ان الفاعل يخلق الاحتراق بارادته
عند ملاقاة القطنة النار أمكن في العقل ان لا يخلق مع وجود الملاقاة (فان قيل) فهذا يجر الى
ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها وأضيف الى ارادة مخترعها
ولم يكن للارادة أيضا منهج مخصوص متعين بل أمكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا
ان يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالاسلحة
لقتله وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ومن وضع كتابا في بيته فليجوز ان يكون قد
انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما أمرد عاقلا متصرفا أو انقلب حيوانا أو لو ترك غلاما في بيته
فليجوز انقلابه كلبا أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا واذا
سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول لا أدري ما في البيت الآن وانما القدر الذي أعلمه اني
تركت في البيت كتابا ولعله الآن فرس وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه أو اني تركت
في البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة تفاح فان الله تعالى قادر على كل شيء وليس
من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة ان تخلق من البذر بل ليس
من ضرورتها ان تخلق من شيء فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى انسان
لم يره الا الآن وقيل له هل هذا مولود فليتردد وليقل يحتمل ان يكون بعض الفواكه
في السوق قد انقلب انسانا وهو ذلك الانسان فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن
فلابد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف فيه (والجواب) ان
نقول ان ثبت أن الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات
ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها فان الله تعالى خلق لنا علما بان هذه الممكنات
لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار
العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك
عنه بل يجوز ان يعلم نبي من الانبياء بالطرق التي ذكروها ان فلانا لا يقدم من سفره غدا وقدومه
ممكن ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر الى العامي فيعلم انه ليس يعلم الغيب
في أمر من الامور ولا يدرك المعقولات من غير تعليم ومع ذلك فلا ينكر ان تتقوى نفسه وحدسه
بحيث يدرك ما يدركه الانبياء على ما اعترفوا بامكانه ولكن يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع وان
خرق الله العادة بايقاعها في زمان تخرق العادات فيه انسلت هذه العلوم عن القلوب ولم
يخلقها فلا مانع اذن من ان يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله تعالى ويكون قد جرى في سابق
علمه انه لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا العلم بانه ليس يفعله في ذلك الوقت
فليس في هذا الكلام الا تشنيع محض (المسلك الثاني) وفيه الخلاص من هذه التشنيعات
وهو أنا نسلم ان النار خلقت خلقة اذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما اذا تماثلتا
من كل وجه ولكنا مع هذا نجوز ان يلقى شخص في النار فلا يحترق اما بتغير صفة النار أو بتغير
صفة الشخص فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها
بحيث لا تتعداها وتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى
سخونتها وأثرها أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرجه عن كونه لحما وعظما فيدفع أثر

النار فانا نرى من يطلى نفسه بالطلق ثم يقعد فى تنور موقد فانه لا يتأثر بالنار والذى لم يشاهد
ذلك ينكره وانكار الخصم اشتمال القدرة على اثبات صفة من الصفات فى النار أو فى البدن
تمنع الاحتراق كانكار من لم يشاهد الطلق وأثره وفى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب
ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغى ان ننكر امكانها ونحكم باستحالتها وكذلك احياء الميت
وقلب العصا ثعبانا يمكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شئ فالتراب وسائر
العناصر يستحيل نباتا ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دما ثم الدم يستحيل منيا ثم المنى
ينصب فى الرحم فيتخلق حيوانا وهذا بحكم العادة واقع فى زمان متطاول فلم يحيل الخصم
ان يكون فى مقدورات الله تعالى ان يدير المادة فى هذه الاطوار فى وقت أقرب مما عهد فيه واذا
جاز فى وقت أقرب فلا ضبط للاقل فتستعجل هذه القوى فى عملها ويحصل به ما هو معجزة النبى
(فان قيل) وهذه تصدر من نفس النبى أو من مبدأ آخر من المبادى عند اقتراح النبى (قلنا) وما
سلمتموه من جواز نزول الامطار والصواعق وتزلزل الارض بقوة نفس النبى يحصل منه أو من
مبدأ آخر فقولنا فى هذه كقولكم فى ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله تعالى اما بغير
واسطة أو بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصرفت همة النبى اليه وتعين
نظام الخير فى ظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحا جهة الوجود ويكون الشئ فى
نفسه ممكنا والمبدأ به سمحا جوادا ولكن لا يفيض منه الا اذا ترجحت الحاجة الى وجوده وصار
الخير متعينا فيه الا اذا احتاج نبى فى اثبات نبوته اليه لافاضة الخير فهذا كله لائق بمساق
كلامهم ولازم لهم مهما فتحوا باب الاختصاص للنبى بخاصية تخالف عادة الناس فان مقادير
ذلك الاختصاص لا ينضبط فى العقل امكانه فلم يجب معه التكذيب لما تواتر نقله وورد الشرع
بتصديقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا النطفة وانما تفيض القوى الحيوانية
عليها من الملائكة التى هى مبادى الموجودات عندهم ولم يتخلق قط من نطفة الانسان الا
انسان ومن نطفة الفرس الا فرس من حيث ان حصوله من الفرس أوجب ترجيحا لمناسبة
صورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المرجحة بهذا الطريق وكذلك لم ينبت من
الشعير قط حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاح ثم رأينا اجناسا من الحيوانات تتولد من التراب
ولا تتوالد قط كالديدان ومنها ما يتولد ويتوالد جميعا كالفار والحية والعقرب وكان تولدها
من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بامور غابت عنا ولم يكن فى القوة البشرية
الاطلاع عليها اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهى ولا جزافا بل لا يفيض على
كل محل الا ما تعين قبوله بكونه مستعدا فى نفسه والاستعدادات مختلفة ومباديها عندهم
امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية فى حركاتها فقد اتضح من هذا ان مبادى
الاستعدادات فيها غرائب وعجائب حتى توصل أرباب الطلسمات من علم خواص الجواهر
المعدنية وعلم النجوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا اشكالا من هذه
الارضية وطلبوا لها طالعا مخصوصا من الطوالع واحدثوا بها أمورا غريبة فى العالم فربما دفعوا
الحية والعقرب عن بلد والبق عن بلد الى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطلسمات فاذا خرجت
عن ضبط مبادى الاستعدادات ولم نقف على كنهها ولم يكن لنا سبيل الى حصرها فمن أين نعلم

استحالته

استحالة حصول استعدادات في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في أقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتهض ذلك معجزة وما انكار هذا الا لضيق الحوصلة والانس بالموجودات الغائبة والذهول عن اسرار الله سبحانه في الخلقة والفطرة ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الانبياء بحال من الاحوال (فان قيل) فنحن نساعدكم على ان كل ممكن مقدور لله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال فليس بمقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالته ومنها ما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل عنده فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان فالآن ما حد المحال عندكم فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا ان كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي وجود أحدهما وجود الآخر وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حياة ويقدر على ان يحرك يد ميت ويقعده ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين محدق بصره نحوه ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه وانما هذه الافعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة ولا يدل الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة الفاعل وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس فيقلب الجوهر عرضا ويقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما اقتدر على قلب الجماد حيوانا والحجر ذهبا ويلزم عليه أيضا من المحالات ما لا حصر له (والجواب) ان المحال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشيء مع نفيه أو اثبات الاخص مع نفي الاعم أو اثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور أما الجمع بين السواد والبياض فمحال لانا نفهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود السواد فاذا صار نفي البياض مفهوما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لانا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غيره وكذلك يفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة وكان فيه نفي ما فهمناه والجماد يستحيل ان يخلق فيه العلم لانا نفهم من الجماد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتسميته جمادا بالمعنى الذي فهمناه محال وان لم يدرك فتسمية الجماد علما ولا يدرك به شيأ محال فهذا وجه استحالته واما قلب الاجناس (فقد قال) بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول مصير الشيء شيأ آخر غير معقول لان السواد اذا انقلب قدرة مثلا فالسواد باق أم لا فان كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجد غيره وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف اليه غيره وان بقي السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه واذا قلنا انقلب الدم منيا أردنا به ان تلك المادة بعينها خلعت صورتها ولبست صورة أخرى فرجع الحاصل الى ان صورة عدمت وصورة حدثت وثم مادة قائمة تعاقب عليها الصورتان فاذا قلنا انقلب الماء هواء بالتسخين أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت صورة أخرى فالمادة مشتركة والصورة متغيرة وكذلك اذا قلنا انقلب العصا ثعبانا والتراب حيوانا وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة

فكان هذا محالا من هذا الوجه وأما تحريك الله تعالى يد ميت ونصبه على صورة حي يقعد ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة فليس بمستحيل في نفسه مهما احلنا الحوادث الى ارادة مختار وانما هو مستنكر لاطراد العادة بخلافه وقولكم يبطل به دلالة احكام الفعل على علم الفاعل فليس كذلك فان الفاعل الآن هو الله تعالى وهو المحكم وهو عالم به فاما قولكم انه لا يبقى فرق بين الرعدة والحركة المختارة فنقول انما أدركنا ذلك من أنفسنا لانا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فعبرنا عن ذلك الفارق بالقدرة فعرفنا ان الواقع من القسمين الممكنين احدهما في حالة والآخر في حالة وهو ايجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة وايجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى وأما اذا نظرنا الى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا العلم بقدرته فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجارى العادات يعرف بها وجود أحد قسمي الامكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني كما سبق (مسئلة) في تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على أن نفس الانسان جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه كما أن الله تعالى ليس بخارج العالم ولا داخل العالم وكذا الملائكة عندهم (والخوض) في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية والانسانية (والقوى الحيوانية) تنقسم عندهم الى قسمين محركة ومدركة (والمدركة) قسمان ظاهرة وباطنة (فالظاهرة) هي الحواس الخمس وهي معان منطبعة في الاجسام اعني هذه القوى (واما الباطنة) فثلاثة (احديها القوة الخيالية في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة وفيها تبقى صور الاشياء المرئية بعد تغميض العين بل ينطبع فيها ما يورده الحواس الخمس فيجتمع فيه ويسمى الحس المشترك لذلك ولولاه لكان من رأى العسل الابيض لم يدرك حلاوته الا بالذوق فاذا رآه ثانيا لم يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الاولى ولكن فيه معنى يحكم بان هذا الابيض هو الحلو فلا بد وان يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الامران اعني اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود احدهما بوجود الآخر (والثانية) القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكان القوة الاولى تدرك الصور والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة أي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسما ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم كالعداوة والموافقة فان الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته وذلك لا يكون في جسم وتدرك أيضا كونه مخالفا لها وتدرك السخلة شكل الام ولونها ثم تدرك موافقتها وملاءمتها ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الام والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما أن يكونا في الاجسام كاللون والشكل ولكن قد يعرض لهما ان يكونا في الاجسام أيضا فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية وهذا محله التجويف الاخير من الدماغ (اما الثالثة فهي القوة التي تسمى في الحيوان متخيلة وفي الانسان مفكرة وشأنها أن تركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على الصور وهي بالتجويف الاوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك يقدر الانسان على أن يتخيل ان فرسا يطير وشخصا رأسه رأس انسان وبدنه بدن فرس الى غير ذلك من التركيبات وان لم يشاهد مثل ذلك والاولى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة كما سيأتي لا بالقوى المدركة وانما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب فان الآفة اذا نزلت بهذه التجويفات اختلت

هذه

هـذه الامور ثم زعموا ان القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فان الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة فتسمى هذه قوة حافظة وكذا المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظها قوة تسمى ذاكرة فتصير الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها المتخيلة خمسة كما كانت الظاهرة خمسة (وأما القوى) المحركة فتنقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة والى محركة على معنى انها مباشرة للحركة فاعلة والمحركة على انها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية وهي التي اذا ارتسم في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة مطلوب أو مهروب عنه بعثت القوى المحركة الفاعلة على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك تقرب به من الاشياء المتخيلة ضارة أو نافعة طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تنبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضارا أو مفسدا طلبا للغلبة وبهذه القوة يتم الاجتماع التام على الفعل المسمى ارادة (وأما القوة المحركة) على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه القوة أو ترخيها وتمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجمال وترك التفصيل وأما النفس العاقلة الانسانية المسماة بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة بالقوة لا بالفعل لان النطق اخص ثمرات العقل في الظاهر فنسبت اليه فلها قوتان قوة عالمة وقوة عاملة وقد تسمى كل واحدة عقلا ولكن باشتراك الاسم فالعاملة قوة هي مبدء محرك لبدن الانسان الى الصناعات المرتبة الانسانية المستنبطة ترتيبها بالروية الخاصة بالانسان وأما العالمة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون احوالا مرة ووجوها أخرى وتسميها الفلاسفة الكليات المجردة فاذن للنفس قوتان بالقياس الى جهتين القوة النظرية بالقياس الى جنبة الملائكة اذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية وينبغي أن تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها بالنسبة الى أسفل وهي جهة البدن وتدبيره واصلاح الاخلاق وهذه القوة ينبغي أن تتسلط على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر القوى متأدبة بتأديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عنها بل تنفعل تلك القوى عنها لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيآت انقيادية تسمى رذائل بل تكون هي الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيآت تسمى فضائل فهذا ايجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية والانسانية وطولوا بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة الى ذكرها في غرضنا وليس شيء مما ذكروه مما يجب انكاره في الشرع فانها أمور مشاهدة اجرى الله تعالى العادة بها (وانما نريد) ان نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرا قائما بنفسه ببراهين العقل ولسنا نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى أو يرى ان الشرع جاء بنقيضه بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر ان الشرع مصدق له

فن لى

ولكنا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل والاستغناء عن الشرع فيه فنطالبهم بالادلة (ولهم) فيه براهين كثيرة بزعمهم (الاول) قولهم ان العلوم العقلية تحل النفس الانسانية وهي محصورة وفيها آحاد لا تنقسم فلا بد وان يكون محله أيضا لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل أن محله شئ لا ينقسم ويمكن ايراده على شرط المنطق بأشكاله (وايراده) ان يقال ان كان محل العلم جسما منقسما فالعلم الحال فيه أيضا منقسم لكن العلم الحال فيه غير منقسم فالمحل ليس بجسم وهذا هو قياس شرطي استثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم بالاتفاق فلا نظر في صحة شكل القياس ولا نظر أيضا في المقدمتين فان الاول قولنا ان كل حال في منقسم ينقسم لا محالة بفرض القسمة في محله وهو أولي ولا يمكن التشكك فيه والثاني قولنا ان العلم الواحد يحل في الآدمي وهو لا ينقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالا وان كان له نهاية فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة نحن نعلم اشياء ولا نقدر ان نفرض زوال بعضها وبقاء البعض من حيث انه لا بعض لها (الاعتراض) على مقامين (المقام الاول) ان يقال بم تنكرون على من يقول محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا يبقى بعده الاستبعاد وهو انه كيف تحل العلوم كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر المطيفة به معطلة والاستبعاد لا خير فيه اذ يتوجه على مذهبهم أيضا انه كيف تكون النفس شيأ واحدا لا يتحيز ولا يشار اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجه ولا متصلا بالجسم ولا منفصلا عنه الا انا لا نؤثر في هذا المقام هذا فان القول في مسئلة الجزء الذي لا يتجزأ طويل (ولهم) فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها ومن جملتها قولهم جوهر فرد بين جوهرين هل يلاقي أحد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر أو غيره فان كان عينه فهو محال اذ يلزم منه تلاقي الطرفين وان ملاقي الملاقي ملاق وان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام وهذه شبهة يطول حلها وبنا غنية عن الخوض فيها فلنعدل الى مقام آخر (المقام الثاني) ان نقول ما ذكرتموه من ان كل حال في جسم فينبغي ان ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية التي في الشاة من عداوة الذئب فانها في حكم شئ واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر ادراك بعضه وزوال بعضه وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فان نفوس البهائم منطبعة في الاجسام لا تبقى بعد الموت (وقد اتفقوا عليه) وان امكنهم ان يتكلفوا تقدير الانقسام في المدركات بالحواس الخمس وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها ان تكون في مادة (فان قيل) الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص مقرونا بشخصه وشكله والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المادة والاشخاص (قلنا) الشاة قد أدركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع في القوة الباصرة فكذا الشكل وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بماذا تدركها فان أدركت بجسم فلينقسم وياليت شعري ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضه أهو ادراك لبعض العداوة فكيف يكون لها بعض أو كل قسم ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا بثبوت ادراكها في كل قسم من أقسام المحل فاذن هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم فلا بد من الحل (فان قيل) هذه

مناقضة

مناقضة في المعقولات لا تنقض فانكم مهما لم تقدروا على الشك في المقدمتين وهو أن
العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم لم يمكنكم الشك في النتيجة
(والجواب) ان هذا الكتاب ما صنفناه الا لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد
حصل اذ انتقض به أحد الامرين اما ما ذكروه في النفس الناطقة أو ما ذكروه في القوة الوهمية
ثم نقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن موضع تلبيس في القياس ولعل موضع الالتباس قولهم
ان العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم
بانقسام محله والخلل في لفظ الانطباع اذ يمكن ان لا تكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى
المتلون حتى يقال انه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر في حواشيه فينقسم بانقسامه فلعل
نسبة العلم الى محله على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل
نسبته اليه كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجوه نسبة الاوصاف الى محالها ليست
محصورة في فن واحد ولا معلومة التفاصيل لنا علما نثق به فالحكم عليه دون الاحاطة
بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به وعلى الجملة لا ينكر ان ما ذكروه مما يقوي الظن
ويغلبه وانما ينكر كونه معلوما يقينا علما لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق اليه الشك
وهذا القدر مشكك فيه (دليل ثان) قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي وهو
المعلوم المجرد عن المادة منطبعا في المادة انطباع الاعراض في الجواهر الجسمانية لزم انقسامه
بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق وان لم يكن منطبعا فيه ولا منبسطا عليه واستكره لفظ
الانطباع فنعدل الى عبارة أخرى ونقول هل للعلم نسبة الى العالم أم لا ومحال قطع النسبة فانه
ان قطعت النسبة عنه فكونه عالما به لم صار أولى من كون غيره عالما به وان كان له نسبة فلا
يخلو من ثلاثة أقسام اما ان تكون النسبة لكل جزء من اجزاء المحل أو تكون لبعض أجزاء المحل
دون البعض أو لا يكون لواحد من الاجزاء نسبة اليه وباطل ان يقال لا نسبة لواحد من الاجزاء
فانه اذا لم يكن للآحاد نسبة لم يكن للمجموع نسبة فان المجتمع من المباينات مباين وباطل ان
يقال النسبة للبعض فان الذي لا نسبة له ليس له من معناه شيء وليس كلامنا فيه وباطل ان
يقال لكل جزء مفروض نسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة الى ذات العلم باسره فمعلوم أن كل
واحد من الاجزاء ليس هو جزء من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل
وان كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي للجزء الآخر الى ذات العلم فذات العلم اذن منقسمة
في المعنى وقد بينا ان العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كان نسبة كل
واحد الى شيء من ذات العلم غير ما اليه نسبة الآخر فانقسام ذات العلم بهذا أظهر وهو محال ومن
هذا يتبين ان المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس لا تكون الا أمثلة لصور جزئية منقسمة
فان الادراك معناه حصول مثال المدرك في نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال المحسوس
نسبة الى جزء من الآلة الجسمانية (والاعتراض) على هذا ما سبق فان تبديل لفظ الانطباع
بلفظ النسبة لا يدرؤ الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة من عداوة الذئب كما ذكروه
فانه ادراك لا محالة وله نسبة اليه ويلزم في تلك النسبة ما ذكرتموه فان العداوة ليست أمرا مقدورا
له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر وتنسب اجزاؤها الى أجزائه وكون شـ

الذئب متعدد والا يكن فان الشاة ادركت شيئا سوى شكله وهو المخالفة والمضادة والعداوة والزيادة على الشكل من العداوة وليس لها مقدار وقد ادركته بجسم متقدر فهذه الصورة مشكلة في هذا البرهان كما في الاول (فان قال قائل) هلا دفعتم هذه البراهين بان العلم يحل من الجسم في جوهر متحيز لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد (قلنا) ان الكلام في الجوهر الفرد متعلق بامور هندسية يطول القول في حلها ثم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه يلزم ان تكون القدرة والارادة ايضا في ذلك الجزء فان للانسان فعلا ولا يتصور ذلك الا بقدرة وارادة ولا تتصور الارادة الا بعلم وقدرة ونرى الكتابة في اليد والاصابع والعلم بها ليس في اليد اذ لا يزول بقطع اليد ولا ارادتها في اليد فانه قد يريدها بعد شلل اليد وتتعذر لا لعدم الارادة بل لعدم القدرة (دليل ثالث) قولهم العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر اجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هوس فانه يسمى مبصرا وسامعا وذائقا وكذا البهيمة توصف به وذلك لا يدل على ان ادراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلان في بغداد وان كان هو في جزء من جملة بغداد لا في جميعها ولكن يضاف الى الجملة (دليل رابع) قالوا ان كان العلم يحل جزءا من القلب او الدماغ مثلا فالجهل ضده فينبغي ان يجوز قيامه بجزء آخر من القلب او الدماغ ويكون الانسان في حالة واحدة عالما وجاهلا بشيء واحد فلما استحال ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه فانه لو كان منقسما لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه لان الشيء في محل لا يناقضه ضده في محل آخر كما يجتمع البلقة في فرس واحد والسواد والبياض في العين الواحدة ولكن في محلين ولا يلزم هذا في الحواس فانه لا ضد لادراكاتها ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما الا تقابل الوجود والعدم فلا جرم نقول يدرك ببعض اجزائه كالعين والاذن ولا يدرك بسائر بدنه وليس فيه تناقض ولا يغني عن هذا قولكم ان العالمية مضادة للجاهلية والحكم عام لجميع البدن اذ يستحيل ان يكون الحكم في غير محل العلة والعالم هو المحل الذي قام العلم به فان اطلق الاسم على الجملة فبالمجاز كما يقال هو في بغداد وان كان هو في بعضها وكما يقال هو مبصر وان كان بالضرورة يعلم ان حكم الابصار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين وتضاد الاحكام كتضاد العلل فان الاحكام تقتصر على محال العلل ولا يخلص عن هذا قول القائل ان المحل المتهيئ لقبول العلم والجهل من الانسان واحد فيتضادان عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة أخرى وسائر اجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة (الاعتراض) ان هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت للبهائم وللانسان وهي معان تنطبع في الجسم ثم يستحيل ان ينفر عما يشتاق اليه فيجتمع فيه النفرة والميل الى شيء واحد بوجود الشوق في محل والنفرة في محل آخر وذلك لا يدل على انها لا تحل الاجسام وذلك لان هذه القوى وان كانت كثيرة ومتوزعة على الآت مختلفة فلها رابطة واحدة وهي النفس وذلك للبهيمة والانسان جميعا واذا اتحدت الرابطة استحالت الاضافات المتناقضة بالنسبة اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبع في الجسم كما في البهائم (دليل خامس)

خامس) قولهم ان كان العقل يدرك المعقولات بآلة جسمانية فينبغي ان لا يعقل نفسه والتالي محال
فانه يعقل نفسه فالمقدم محال (قلنا) مسلم ان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ولكن
اذا ثبت اللزوم بين التالي والمقدم بل نقول لم يثبت لزوم التالي (وما الدليل عليه) (فان قيل
الدليل عليه ان الابصار لما كان بجسم فالابصار لا يتعلق بالابصار فالرؤية لا ترى والسمع
لا يسمع وكذا سائر الحواس فان كان العقل لا يدرك الا بجسم فلا يدرك نفسه والعقل كما يعقل غيره
يعقل نفسه فان الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل انه عقل غيره وانه عقل نفسه (قلنا)
ما ذكرتموه فاسد من وجهين (احدهما) ان الابصار عندنا يجوز ان يتعلق بنفسه فيكون
ابصارا لغيره ولنفسه كما يكون العلم الواحد علما بغيره وعلما بنفسه ولكن العادة جارية بخلاف
ذلك وخرق العادات عندنا جائز (والثاني) وهو اقوى انا سلمنا هذا في الحواس ولكن لم
اذا امتنع ذلك في بعض الحواس يمتنع في بعض واي بعد في ان يفترق حكم الحواس في وجه
الادراك مع اشتراكها في انها جسمانية كما اختلف البصر واللمس في ان اللمس لا يفيد الادراك
الا باتصال الملموس بالآلة اللامسة وكذا الذوق ويخالفه البصر فانه يشترط فيه الانفصال
لو اطبق اجفانه لم ير لون الجفن لانه لم يبعد عنه وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة
الى الجسم فلا يبعد ان يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا ويخالف سائرها في انها
لا تدرك انفسها (دليل سادس) قالوا لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالابصار
لما ادرك آلته كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى آلة له فدل انه ليس
آلة له ولا محلا والا لما ادركه والاعتراض على هذا كالاعتراض على الذي قبله فانا نقول
لا يبعد ان يدرك الابصار محله ولكنه حوالة على خرق العادة او نقول لم يستحيل ان تفترق
الحواس الخمس في هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاجسام كما سبق ولم قلتم ان ما هو
قائم في جسم يستحيل ان يدرك الجسم الذي هو محله ولم يلزم ان نحكم من جزئي معين على كلي
مرسل ومما عرف بالاتفاق بطلانه وذكر في المنطق ان نحكم بسبب جزئي او جزئيات
كثيرة على كلي حتى مثلوا بما اذا قال الانسان ان كل حيوان فانه يحرك عند المضغ فكه
الاسفل لانا استقرينا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك فيكون ذلك لغفلته عن التمساح فانه
يحرك فكه الاعلى وهؤلاء لم يستقروا الا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم فحكموا
على الكل به فلعل العقل حاسة اخرى تجري من سائر الحواس مجرى التمساح من سائر
الحيوانات فتكون اذن الحواس مع كونها جسمانية منقسمة الى ما يدرك محالها والى
ما لا يدرك كما انقسمت الى ما يدرك مدركه من غير مماسة كالبصر والى ما لا يدرك الا بالاتصال
كالذوق واللمس فما ذكروه ايضا ان اورث ظنا فلا يورث يقينا موثوقا به (فان قيل) لسنا نعول
على مجرد الاستقراء للحواس بل نعول على البرهان ونقول لو كان القلب او الدماغ هو نفس
الانسان لكان لا يعزب عنه ادراكهما حتى لا يخلوان يعقلهما جميعا كما انه لا يخلو عن ادراك
نفسه فان احدنا لا تعزب ذاته عن ذاته بل يكون مثبتا لنفسه في نفسه ابدا والانسان ما لم
يسمع حديث القلب والدماغ او لم يشاهدهما بالتشريح من انسان آخر لا يدركهما ولا يعتقد
وجودهما فان كان العقل حالا في جسم فينبغي ان لا يعقل ذلك الجسم ابدا ولا يدركهما ابدا

وليس واحد من الامرين بعهم بل يعقل حالة ولا يعقل حالة وهذا التحقيق وهو أن الادراك الحال في محل انما يدرك المحل لنسبة له الى المحل ولا يتصور أن يكون له نسبة اليه سوى الحلول فيه فلا يدركه أبدا وان كانت هذه النسبة لا تكفي فينبغي أن لا يدرك أبدا اذ لا يمكن أن يكون له نسبة أخرى اليه كما انه لما كان يعقل بنفسه عقل نفسه أبدا ولم يغفل عنه بحال (قلنا) الانسان مادام يشعر بنفسه ولا يغفل عنها فانه يشعر بجسده وجسمه نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ولكنه يثبت نفسه جسما حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس الذي ذكروه لا يناسب البيت ولا الثوب واثباته لاصل الجسم ملازم له وغفلته عن شكله واسمه كغفلته عن محل الشم وانهما ناتئان في مقدم الدماغ شبيهتين بحلمتي الثدي فان كل انسان يعلم انه يدرك الرائحة بجسمه ولكن محل الادراك لا يتشكل له ولا يتعين وان كان يدرك انه الى الرأس أقرب منه الى العقب ومن جملة الرأس الى داخل الانف أقرب منه الى داخل الاذن فكذلك يشعر الانسان بنفسه و يعلم أن قوته التي بها قوامه الى قلبه وصدره أقرب منها الى رجله فانه يقدر نفسه باقيا مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب فما ذكروه من انه يغفل عن الجسم تارة وتارة لا يغفل عنه ليس كذلك (دليل سابع) قالوا القوى الدراكة بالآلات الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل بادامة الادراك كلال لان ادامة الحركة تفسد مزاج الاجسام فتهلكها وكذلك الامور القوية الجلية الادراك مما يوهنها وربما تفسدها حتى لا تدرك عقيبها الاخفى الاضعف كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم للبصر فانهما ربما يفسدان ويمتنع عقيبهما عن ادراك الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بحلاوة دونها والامر في القوة العقلية بالعكس فان ادامتها النظر الى المعقولات لا يتعبها ودرك الضروريات الجلية يقويها الى درك النظريات الخفية ولا يضعفها وان عرض لها في بعض الاوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة الخيالية واستعانتها بها فتضعف آلة القوة الخيالية فلا تخدم العقل وهذا من الطراز السابق (فانا نقول) لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية في هذه الامور فليس ما يثبت منها للبعض يجب أن يثبت للآخر بل لا يبعد أن تتفاوت الاجسام فيكون منها ما يضعفه نوع من الحركة ومنها ما يقويه نوع من الحركة ولا يوهنه وان كان يؤثر فيه فيكون ثم سبب يجدد قواها بحيث لا تحس بالاثر فيها فكل هذا ممكن اذ الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم أن يثبت لكلها (دليل ثامن) قالوا أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف عند الاربعين سنة فما بعدها فيضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوى العقلية في أكثر الامور انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض بالبدن وعند الخرف بسبب الشيخوخة فانه مهما بان انه يقوى مع ضعف البدن في بعض الاحوال فقد بان قوامه بنفسه فتعطله عند تعطل البدن مما لا يوجب كونه قائما بالبدن فان استثناء عين التالي لا ينتج (فانا نقول) ان كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالي محال فالمقدم محال واذا قلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم أن يكون المقدم موجودا (ثم) السبب فيه أن النفس لها فعل بذاتها اذا لم يعق عائق ولم يشغلها شاغل فان للنفس فعلين فعل بالقياس

الى

الى البدن وهو السياسة له وتدبيره وهو بالقياس الى مباديه والى ذاته وهو ادراك المعقولات وهما متمانعان متعاندان فمهما اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر وتعذر عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والوجع فاذا اخذت تتفكر في معقول تعطلت عليك هذه الاشياء الاخر بل مجرد الحس قد يمنع من ادراك العقل ونظره من غير أن يصيب آلة العقل شيء أو يصيب ذاتها آفة والسبب في كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف فانه أيضا مرض في الدماغ وكيف يستبعد التمانع في اختلاف جهتي فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة قد يوجب التمانع فان الخوف يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر في معقول عن معقول آخر وآيته أن المرض الحال في البدن ليس يتعرض لمحل العلوم لانه اذا عاد صحيحا لم يفتقر الى تعلم العلوم من رأس بل تعود هيئة نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم بعينها من غير استئناف تعلم (والاعتراض) أن نقول نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تنحصر فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الآخر وأمر العقل أيضا كذلك فلا يبقى الا ان يدعي الغالب ولا بعد أن يختلف الشم والبصر في أن الشم يقوى بعد الاربعين والبصر يضعف وان تساويا في كونهما حالين في الجسم كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشم من بعضها والسمع من بعضها والبصر من بعضها لاختلاف أمزجتها ولا يمكن الوقوف على ضبطها فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضا يختلف في حق الاشخاص وفي حق الاحوال ويكون أحد الاسباب في سبق الضعف في البصر دون العقل ان البصر أقدم منه فانه مبصر في أول فطرته ولا يتم عقله الا بعد خمسة عشر سنة أو زيادة على ما يشاهد اختلاف الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الرأس أسبق منه الى شعر اللحية لان شعر الرأس أقدم فهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العادات فلا يمكن أن يبني عليها علما موثوقا به لان جهات الاحتمال التي فيها تزيد بها القوى أو تضعف لا تنحصر فلا يورث شيء من ذلك يقينا (دليل تاسع) قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه الاجسام لا تزال تنحل والغذاء يسد مسد ما يتحلل حتى اذا رأينا صبيا انفصل من أمه فمرض مرارا ثم يذبل ثم يسمن وينمو فيمكننا ان نقول لم يبق فيه بعد الاربعين شيء من الاجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال بل كان أول وجوده من اجزاء المني فقط ولم يبق منه شيء من اجزاء المني بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو عين ذلك الانسان بعينه حتى انه يبقى معه علوم من أول صباه ويكون قد تبدل جميع أجسامه فدل ان للنفس وجودا سوى البدن وان البدن آلته (الاعتراض) ان هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة اذا قيس حالة كبرهما بحالة الصغر فانه يقال ان هذا ذاك بعينه كما يقال في الانسان وليس يدل ذلك على ان له وجودا غير الجسم وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة فانه يبقى في الصبي الى الكبر وان تبدل سائر اجزاء الدماغ فان زعموا أنه لم يتبدل سائر اجزاء الدماغ فكذا سائر اجزاء القلب وهما من البدن فكيف يجوز أن يتبدل الجميع بل نقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد وان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة

فاما ان ينمحي عنه فلا هو ذلك الانسان باعتبار ما بقي كما انه يقال هذا الشجر وهذا
الفرس ويكون بقاء الذي مع كثرة التحلل والتبدل (مثاله) ما اذا صب في موضع رطل ماء ثم
صب عليه رطل آخر منها حتى اذا اختلط به ثم اخذ منه رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم أخذ منه
رطل ثم لا يزال يفعل كذلك ألف مرة فنحن في المرة الاخيرة نحكم بان شيأ من الماء الوارد الاول باق
فانه ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه شيء من ذلك الماء لانه كان موجودا في الكرة الثانية والثالثة
قريبة من الثانية والرابعة من الثالثة وهكذا الى الآخر وهذا على أصلهم حيث جوزوا
انقسام الاجسام الى غير نهاية فانصباب الغذاء في البدن وانحلال أجزاء البدن يضاهي صب
الماء في هذا الاناء واغترافه منه (دليل عاشر) قالوا القوة العاقلة تدرك الكليات العامة
العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا فانه يدرك الانسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص
انسان معين وهو غير الشخص المشاهد فان المشاهد في مكان مخصوص ولون مخصوص
ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الامور بل يدخل
فيه كل ما ينطلق عليه اسم الانسان وان لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ومكانه بل الذي
يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه بل لو عدم الانسان لبقي حقيقة الانسان في العقل مجردا عن
هذه الخواص وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصا يحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص
كليا مجردا عن المواد والاوضاع حتى تنقسم أوصافه الى ما هو ذاتي مثل الجسمية للشجر والحيوان
والحيوانية للانسان والى ما هو عرضي له كالبياض والطول للانسان والشجر ويحكم بكونه
ذاتيا وعرضيا على جنس الانسان والشجر وكل ما يدركه لا على الشخص المشاهد فدل على ان
الكلي المجرد عن القرائن المحسوسة معقول عنده وثابت في عقله وذلك الكلي المعقول لا اشارة
اليه ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون تجرده عن الوضع والمادة بالاضافة الى المأخوذ منه
وهو محال فان المأخوذ منه ذو وضع وأين ومقدار واما ان يكون بالاضافة الى الآخذ وهو النفس
العاقلة فينبغي ان لا يكون للنفس وضع ولا اليه اشارة ولا له مقدار والا لو ثبت ذلك لثبت للذي
حل فيه (الاعتراض) ان المعنى الكلي الذي وضعتموه حالا في العقل غير مسلم بل لا يحل في العقل
الا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على
تفصيله ثم اذا فصل كان المفصل المفرد عن القرائن في العقل في كونه جزئيا كالمقرون بقرائنه
الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة واحدة فيقال انه كلي على هذا المعنى
وهو ان في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أولا ونسبة تلك الصورة الى سائر آحاد
المفرد الذي أدركه ذلك الحس نسبة واحدة فانه لو رأى انسانا آخر لم تحدث له هيئة اخرى كما اذا
رأى فرسا بعد انسان فانه تحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس
فان من رأى الماء حصل في خياله صورة فلو رأى الدم بعده حصلت له صورة اخرى فلو رأى ماء
آخر لم تحدث صورة أخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء مثال لكل واحد من آحاد
المياه فقد يظن انه كلي بهذا المعنى وكذلك اذا رأى اليد مثلا حصل في الخيال وفي العقل وضع
أجزائه بعضها مع بعض وهو انبساط الكف وانقسام الاصابع عليه وانتهاء الاصابع على
الاظفار ويحصل مع ذلك صغره وكبره ولونه فان رأى يدا أخرى تماثلها في كل شيء لم تتجدد له

صورة

صورة أخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية فى احداث شئ جديد فى الخيال كما اذا رأى الماء بعد الماء فى اناء واحد على قدر واحد وقد يرى يدا أخرى تخالفها فى اللون والقدر فيحدث له لون آخر وقدر آخر ولا يحدث له صورة جديدة لليد فان اليد الصغيرة السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء فى وضع الاجزاء وتخالفها فى اللون والقدر فما تساوى فيه الاول لا تتجدد صورته اذ تلك الصورة هى هذه الصورة بعينها وما يخالفه يتجدد صورته فهذا معنى الكلى فى العقل والحس جميعا فان العقل اذا أدرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة فى الجسمية كما فى الخيال بادراك صورة الماء فى وقتين وكذا فى كل متشابهين وهذا لا يؤذن بثبوت كلى لا وضع له أصلا على ان العقل قد يحكم بثبوت شئ لا اشارة اليه ولا وضع له كحكمه بوجود صانع العالم ولكن من أين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفى هذا القسم يكون المنتزع من المادة هو المعقول فى نفسه دون العقل العاقل فاما فى المأخوذ من المواد فوجهه ادراكه (مسئلة) فى ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وانها سرمدية لا يتصور فناؤها فيطالبون بالدليل عليه (ولهم) دليلان (أحدهما) قولهم ان عدمها لا يخلو اما ان يكون بموت البدن أو بضد يطرأ عليها أو بقدرة القادر وباطل ان تنعدم بموت البدن فان البدن ليس محلا لها بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التى فى البدن وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا ان يكون حالا فيها منطبعا كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية ولان للنفس فعلا بغير مشاركة آلة وفعلا بمشاركتها فالفعل الذى لها بمشاركة آلة التخيل والاحساس والشهوة والغضب فلا جرم يفسد بفساد البدن ويفوت بفواته وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة عن المواد ولا حاجة فى كونه مدركا للمعقولات الى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ومهما كان له فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تفتقر فى قوامها الى البدن وباطل ان يقال انها تنعدم بضد اذ الجواهر لا ضد لها ولذلك لا ينعدم فى العالم الا الاعراض والصور المتعاقبة على الاشياء اذ تنعدم صورة المائية بضدها وهو صورة الهوائية والمادة التى هى المحل لا تنعدم قط وكل جوهر ليس فى محل فلا يتصور عدمه بالضد اذ لا ضد لما ليس فى محل فان الاضداد هى المتعاقبة على محل واحد وباطل ان يقال تفنى بالقدرة اذ العدم ليس شيأ حتى يتصور وقوعه بالقدرة وهذا عين ما ذكروه فى مسئلة ابدية العالم وقد قررناه وتكلمنا عليه (والاعتراض) عليه من وجوه (الاول) انه بناء على ان النفس لا تموت بموت البدن لانه ليس حالا فى جسم وهو بناء على المسئلة الاولى فقد لا نسلم ذلك (الثانى) هو انه مع انه لا يحل البدن عندهم فله علاقة بالبدن حتى لم يحدث الا بحدوث البدن هذا ما اختاره ابن سينا والمحققون وانكروا على افلاطون قوله ان النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالابدان بمسلك برهانى محقق وهو ان النفوس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف انقسمت وما لا عظم له ولا مقدار لا يعقل انقسامه وان زعم انه لا ينقسم فهو محال اذ نعلم ضرورة ان نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت واحدة لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو فان العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات فى كل اضافة وان كانت النفوس متكثرة فبماذا تكثرت ولم تتكثر بالمواد

ولا بالاماكن ولا بالازمنة ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن فانها تتكثر باختلاف الصفات عند من يرى بقاءها لانها استفادت من الابدان هيئات مختلفة لا تتماثل نفسان منها فان هيئاتها تحصل من الاخلاق والاخلاق قط لا تتماثل كما ان الخلق الظاهر لا يتماثل ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بعمرو ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد مزاجها لقبول النفس المدبرة ثم قبلت النفس لا لانها نفس فقط اذ قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حالة واحدة للقبول فيتعلق بهما نفسان يحدثان من المبدأ الاول بواسطة او بغير واسطة ولا يكون هذا مدبرا الجسم ذاك ولا نفس ذاك مدبر الجسم هذا فليس الاختصاص الا بعلاقة خاصة بين النفس المخصوص وبين ذلك البدن المخصوص والا فلا يكون بدن احد التوأمين بقبول هذه النفس اولى من الآخر والا فقد حدث نفسان معا واستعدت نطفتان لقبول البدنين معا فما المخصص فان كان ذلك المخصص هو الانطباع فيه بطل ببطلان البدن وان كان ثم وجه آخر به العلاقة بين هذا النفس على الخصوص وبين هذا البدن على الخصوص حتى كانت تلك العلاقة شرطا في حدوثه فاي بعد في ان تكون شرطا في بقائه فاذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم لا يعود وجودها الا باعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والنشور كما ورد به الشرع في المعاد (فان قيل) اما العلاقة بين النفس والبدن فليس الا بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي خلق فيها الى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك عن غيره من الابدان ولا يخليها في لحظة فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفة عن غيره وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن الذي هي مشتاقة بالجبلة الى تدبيره نعم قد يبقى ذلك الشوق بعد فساد البدن ان استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن باعراضها عن كسر الشهوات وطلب المعقولات فتتأذى بذلك الشوق مع فوات الآلة التي يصل بها الشوق الى مقتضاها واما تعيين نفس زيد لشخص زيد في اول الحدوث فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلا اصلح لهذه النفس من الآخر لمزيد مناسبة بينهما فيترجح اختصاصه وليس في القوة البشرية ادراك خصوص تلك المناسبات وعدم اطلاعنا على تفصيله لا يشككنا في اصل الحاجة الى مخصص ولا يضرنا ايضا في قولنا ان النفس لا تفنى بفناء البدن (قلنا) مهما غابت المناسبة عنا وهي المقتضية للاختصاص فلا يبعد ان تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحوج النفس في بقائها الى بقاء البدن حتى اذا فسد فسدت فان المجهول لا يمكن الحكم عليه بانه يقتضي التلازم أم لا فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس فان انعدمت انعدمت فلا ثقة بالدليل الذي ذكروه (الاعتراض الثالث) هو انه لا يبعد ان يقال تنعدم بقدرة الله تعالى كما قررناه في مسألة سرمدية العالم (الاعتراض الرابع) هو ان يقال ذكرتم ان هذه الطرق الثلاث في العدم منقسمة فهو غيره مسلم فما الدليل على ان عدم الشيء لا يتصور الا بطريق من هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذا لم يكن دائرا بين النفي والاثبات فلا يبعد ان يزيد على الثلاث والاربع فلعل للعدم طرقا سوى ما ذكرتموه فحصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان (دليل ثان) وعليه تعويلهم ان قالوا كل جوهر ليس في محل

فيستحيل

فيستحيل عليه العدم بل البسائط لا تنعدم قط وهذا الدليل يثبت فيه أولا أن موت البدن
لا يوجب انعدامه لما سبق فبعد ذلك يقال يستحيل ان ينعدم بسبب ما أى سبب كان ففيه قوة
الفساد قبل الفساد أى امكان انعدام سابق على الانعدام كما ان ما يطرأ وجوده من الحوادث
فيكون امكان الوجود سابقا على الوجود ويسمى امكان الوجود قوة الوجود وامكان العدم قوة
الفساد وكما ان امكان الوجود وصف اضافى لا يقوم الا بشئ حتى يكون امكانا بالاضافة اليه
فكذلك امكان العدم ولذلك قيل ان كل حادث مفتقر الى مادة سابقة يكون فيها امكان وجود
الحادث وقوته كما سبق فى مسئلة قدم العالم فالمادة التى فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارئ
والقابل غير المقبول فيكون القابل موجودا مع المقبول عند طريانه وهو غيره فكذلك قابل العدم
ينبغى ان يكون موجودا عند طريان العدم حتى يعدم منه شئ كما وجد فيه شئ ويكون ما عدم
غير ما بقى ويكون ما بقى هو الذى فيه قوة العدم وقبوله وامكانه كما ان ما بقى عند طريان الوجود
يكون غير ما طرأ وقد كان فيه قوة قبول للطارئ فيلزم ان يكون الشئ الذى طرأ عليه العدم
مركبا من شيئين من قوة العدم ومن قابل للعدم بقى مع طريان العدم وقد كان هو حامل قوة
العدم قبل طريان العدم ويكون حامل القوة كالمادة والمنعدم منها كالصورة ولكن النفس
بسيطة وهى صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها فان فرض فيها تركيب من صورة ومادة
فنحن ننقل البيان الى المادة التى هى الاصل الاول اذ لا بد وان ينتهى الى أصل فنحيل
العدم على ذلك الاصل وهو المسمى نفسا كما نحيل العدم على مادة الاجسام فانها أزلية ابدية
وانما تحدث عليها الصور وتنعدم منها الصور وفيها قوة طريان الصور عليها وقوة انعدام الصور
منها فانها قابلة للضدين على السواء وقد ظهر من هذا ان كل موجود احدى الذات يستحيل عليه
العدم ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى وهى ان قوة الوجود للشئ يكون قبل وجود الشئ فيكون
لغير ذلك الشئ ولا يكون نفس قوة الوجود (بيانه) ان الصحيح البصر يقال انه باصر بالقوة
اى فيه قوة الابصار ومعناه ان الصفة التى لا بد منها فى العين ليصح الابصار موجودة وان تاخر
الابصار فلتأخر شرط آخر فتكون قوة الابصار للسواد مثلا موجودة للعين قبل ابصار السواد
بالفعل فان حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك
الابصار اذ لا يمكن أن يقال مهما حصل الابصار فهو مع كونه موجودا بالفعل موجود بالقوة بل
قوة الوجود لا تضاهى حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبدا واذا ثبتت هذه المقدمة فنقول لو
انعدم الشئ البسيط لكان امكان العدم قبل العدم حاصلا لذلك الشئ وهو المراد بالقوة فيكون
امكان الوجود أيضا حاصلا فان ما أمكن عدمه فليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود ولا نعنى
بقوة الوجود الا امكان الوجود فيؤدى الى ان يجتمع فى الشئ الواحد قوة وجود نفسه مع حصول
وجوده بالفعل فيكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا ان قوة الابصار تكون فى العين
التى هى غير الابصار ولا تكون فى نفس الابصار اذ يؤدى الى ان يكون الشئ بالقوة والفعل
وهما متناقضان بل مهما كان الشئ بالقوة لم يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة
وفى اثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم اثبات لقوة الوجود فى حالة الوجود وهو محال وهذا
بعينه هو الذى قررناه لهم فى مصيرهم الى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها

فى مسـئلة أزلية العالم وأبديته ومنشأ التلبيس وضعهم الامكان وضعا مستقلا بلا يقوم به وقد تكلمنا عليه بما فيه مقنع فلا نعيده فان المسئلة هى تلك المسألة فلا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهر مادة أو جوهر نفس ﴿ مسئلة ﴾ فى ابطال انكارهم لبعث الاجساد ورد الارواح الى الابدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين وسائر ما وعد به الناس وقولهم ان ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما اعلى رتبة من الجسمانيين وهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة فلنقدم تفهيم معتقدهم فى الامور الاخروية ثم نعترض عما يخالف الاسلام من جملته وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا اما فى لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها واما فى ألم لا يحيط الوصف به لعظمه ثم قد يكون ذلك الالم مخلدا وقد ينقضى على طول الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس فى درجات الالم واللذة تفاوتا غير محصور كما يتفاوتون فى المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتا غير محصور واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية والالم السرمدى للنفوس الناقصة الملطخة والالم المنقضى للنفوس الكاملة الملطخة فلا تنال السعادة المطلقة الا بالكمال والتزكية والطهارة والكمال بالعلم والزكاة بالعمل ووجه الحاجة الى العلم ان القوة العقلية غذاؤها ولذتها فى درك المعقولات كما ان القوة الشهوانية لذتها فى نيل المشتهى والقوة البصرية لذاتها فى النظر الى الصور الجميلة وكذا سائر القوى وانما يمنعها من الاطلاع على المعقولات البدن وشواغله وحواسه وشهواته والنفس الجاهلة فى الحياة الدنيا حقها ان تتألم بفوات لذة النفس لكن الاشتغال بالبدن ينسيها نفسها ويلهيها عن ألمها كالخائف لا يحس بالالم وكالخدر لا يحس بالنار فاذا بقيت ناقصة حتى انحط عنها شغل البدن كانت فى صورة الخدر اذا عرض على النار فلا يحس بالالم فاذا زال الخدر شعر بالالم العظيم دفعة واحدة هجوما والنفس المدركة للمعقولات قد تلتذ بها التذاذا خفيا قاصرا عما يقتضيه طباعها وذلك أيضا لشواغل البدن وأنس النفس بشهواتها ومثاله مثال المريض الذى فى فيه مرارة يستبشع الشئ الطيب الحلو ولا يشتهى الغذاء الذى هو أتم أسباب اللذة فى حقه فلا يتلذذ به لما عرض من المرض فالنفوس الكاملة بالعلوم اذا انحط عنها أعباء البدن وشواغله بالموت كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الالذ والذوق الاطيب وكان به عارض مرض يمنعه من الادراك فزال العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة أو مثال من اشتد عشقه فى حق شخص فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم أو مغمى عليه أو سكران فلا يحس به فيتنبه فجاءة فيشعر بلذة الوصال بعد طول الانتظار دفعة واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاضافة الى اللذات الروحانية العقلية الا أنه لا يمكن تفهيمها للانسان الا بأمثلة مما شاهده الناس فى هذه الحياة وهذا كما لو أردنا أن نفهم الصبى أو العنين لذة الجماع لم نقدر عليه الا بان نمثل فى حق الصبى باللعب الذى هو ألذ الاشياء عنده وفى حق العنين لذة أكل الطيب مع شدة الجوع ليصدق باصل وجود اللذة ثم يعلم أن ما فهمه بالمثال ليس يحقق عنده لذة الجماع وان ذلك لا يدرك الا بالذوق والدليل على ان اللذة العقلية أشرف من اللذات الجسمانية امران (أحدهما) ان حال الملائكة اشرف من حال السباع والخنازير من البهائم وليس لها اللذات الحسية من الجماع والاكل وانما لها اللذة الشعور بكمالها وجمالها الذى خصت

به في نفسها في الاعلاء على حقائق الاشياء وقربها من رب العالمين في الصفات لا في المكان وفي رتبة الوجود فان الموجودات حصلت من الله على ترتيب ووسائط والذي يقرب من الوسائط رتبته لاشك انه أعلى (والثانى) ان الانسان أيضا قد يؤثر اللذات العقلية على الحسية فان الذى يتمكن من غلبة عدو والشماتة به قد يهجر في تحصيلها ملاذ الانكحة والاطعمة بل قد يهجر الاكل طول النهار في لذة غلبة الشطرنج والنرد مع خسة الامر فيه ولا يحس بالم الجوع وكذلك التشوف الى الحشمة والرياسة اذا كان يتردد بين انخراق حشمته بقضاء الوطر من عشيقته مثلا بحيث يعرفه غيره ويشتهر عنه فيؤثر الحشمة ويترك قضاء الوطر ويحتقر ذلك محافظة على ماء الوجه فيكون ذلك لا محالة ألذ عنده بل ربما يهجم الشجاع على جمع غفير من الاعداء مستحقرا خطر الموت شغفا بما يتوهمه بعد الموت من لذة الثناء والاطراء عليه فاذن اللذات العقلية الاخروية أفضل من اللذات الحسية الدنيوية ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وآله حاكيا عن الله تعالى اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال تعالى فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة اعين فهذا وجه الحاجة الى العلم النافع ومن جملته العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه وكيفية وجود الاشياء منه وما وراء ذلك ان كان وسيلة اليه فهو نافع لاجله وان لم يكن وسيلة اليه كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم المتفرقة فهي صناعات وحرف كسائر الصناعات واما الحاجة الى العمل والعبادة لتزكية النفس وان النفس في هذا البدن مصدودة عن درك حقائق الاشياء لا لكونها منطبعة في البدن بل لاشتغالها ونزوعها الى شهواتها وشوقها الى مقتضياته وهذا النزوع والشوق هيئة للنفس ترسخ فيها وتتمكن منها بطول المواظبة على اتباع الشهوات والمثابرة على الانس بالمحسوسات المستلذة فاذا تمكنت من النفس فمات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ومؤذية من وجهين (أحدهما) انها تمنعها عن لذاتها الخاصة بها وهو الاتصال بالملائكة والاطلاع على الامور الجميلة الالهية ولا يكون معها البدن الشاغل فيلهيها عن التألم كما قبل الموت (والثانى) انه يبقى معها الحرص والميل الى الدنيا واسبابها ولذاتها وقد استلبت منها الآلة فان البدن هو الآلة للوصول الى تلك اللذات فيكون حاله حال من عشق امرأة والف رياسة واستأنس باولاد واستروح الى مال وابتهج بحشمه فقتل معشوقه وعزل عن رياسته وسبى أولاده ونساؤه واخذ أمواله أعداؤه واسقطت بالكلية حشمته فيقاسي من الالم ما لا يخفى وهو في هذه الحياة غير منقطع الامل عن عود امثال هذه الامور فان أمر الدنيا غاد ورائح فكيف اذا انقطع الامل بفقد البدن بسبب الموت ولا ينجي من التضمخ بهذه الهيئات الا كف النفس عن الهوى والاعراض عن الدنيا والاقبال بكنه الجد على العلم والتقوى حتى تنقطع علائقها عن الامور الدنيوية وهو في الدنيا وتستحكم علاقته مع الامور الاخروية فاذا مات كان كالمتخلص من سجن والواصل الى جميع مطالبه فهو جنته ولا يمكن سلب هذه الصفات عن النفس ومحوها بالكلية فان الضرورات البدنية جاذبة اليها الا انه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذلك قال الله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا الا انها اذا ضعفت العلاقة لم تشتد نكاية فراقها

ونظام الالتذاذ بما اطلع عليه عند الموت من الامور الالهية فاما اثر مفارقة الدنيا والنزوع
اليها على قرب كمن يستنهض من وطنه الى منصب عظيم وملك مرتفع فعند ترق نفسه حالة
الفراق على أهله ووطنه فيتأذى أذى ما ولكن ينمحي بما يستأنفه من لذة الابتهاج بالملك
والرياسة واذا لم يكن سلب هذه الصفات ممكنا فقد ورد الشرع في الاخلاق بالتوسط بين كل
طرفين متقابلين لان الماء الفاتر لا حار ولا بارد فكأنه بعيد عن الصفتين فلا ينبغي ان يبالغ في
امساك المال فيستحكم فيه حرص المال ولا في الانفاق فيكون مبذرا ولا ان يكون ممتنعا عن كل
الامور فيكون جبانا ولا منهمكا في كل أمر فيكون متهورا بل يطلب الجود فانه التوسط بين البخل
والتبذير والشجاعة فانها التوسط بين الجبن والتهور وكذلك في جميع الاخلاق وعلم
الاخلاق طويل والشرع بعمه بالغ في تفصيلها ولا سبيل الى تهذيب الاخلاق الا بمراعاة قانون
الشرع في العمل حتى لا يتبع الانسان هواه فيكون قد اتخذ الهه هواه بل يقلد الشرع
فيقدم ويحجم باشارته لا باختياره فتتهذب اخلاقه ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم
جميعا فهو الهالك ولذلك قال تعالى قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ومن جمع الفضيلتين
العلمية والعملية فهو العارف العابد وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العلمية دون العملية
فهو العالم الفاسق فيتعذب مدة ولكن لا يدوم لان نفسه قد كملت بالعلم ولكن العوارض
البدنية لطختها تلطيخا عارضا على خلاف جوهر النفس وليس يتجدد الاسباب المجددة
فينمحي على طول الزمان ومن له الفضيلة العملية دون العلمية فيسلم وينجو عن الالم ولا يحظى
بالسعادة الكاملة وزعموا ان من مات فقد قامت قيامته (واما ما) ورد في الشرع من الصور
فالقصد ضرب الامثال لقصور الافهام عن درك هذه اللذات فمثل لهم بما يفهمون ثم ذكر
لهم ان تلك اللذات فوق ما وصف لهم فهذا مذهبهم (ونحن) نقول اكثر هذه الامور ليس على
مخالفة الشرع فانا لا ننكر ان في الآخرة انواعا من اللذات أعظم من المحسوسات ولا
ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن (ولكنا) عرفنا ذلك بالشرع اذ ورد بالمعاد ولا يفهم
المعاد الا ببقاء النفس وانما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ولكن
المخالف للشرع منها انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام
الجسمانية في النار وانكار وجود جنة ونار كما وصف في القرآن فما المانع من تحقق الجمع بين
السعادتين الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفي لهم ان لا يعلم
جميع ذلك وقوله اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت وكذلك وجود تلك الامور الشريفة
لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الامرين أكمل والموعود أكمل الامور وهو ممكن فيجب
التصديق به على وفق الشرع (فان قيل) ما ورد فيه امثال ضربت على حد افهام الخلق كما
ان الوارد من آيات التشبيه واخباره امثال على حد فهم الخلق والصفات الالهية مقدسة عما
يتخيله عامة الناس (والجواب) ان التسوية بينهما تحكم بل هما يفترقان من وجهين
(أحدهما) ان الالفاظ الواردة في التشبيه محتملة للتأويل على عادة العرب في الاستعارة
وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل فلا يبقى
الا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه منصب

النبوة

النبوة (والثاني) ان ادلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة وبد الجارحة وعين الجارحة وامكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه فوجب التأويل بادلة العقول وما وعد من أمور الآخرة ليس محالا في قدرة الله تعالى فيجب الجرى على ظاهر الكلام بل على فحواه الذى هو صريح فيه (فان قيل) وقد دل الدليل العقلى على استحالة بعث الاجساد كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى فنطالبهم باظهار دليلهم ولهم فيه مسالك (المسلك الاول) قولهم تقدير العود الى الابدان لا يعدو ثلاثة أقسام اما أن يقال الانسان عبارة عن البدن والحياة التى هى عرض قائم به كما ذهب اليه بعض المتكلمين وأن النفس التى هى قائمة بنفسها ومدبرة للجسم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحياة أى امتناع الخالق عن خلقها فتنعدم والبدن أيضا ينعدم ومعنى المعاد اعادة الله تعالى للبدن الذى انعدم ورده الى الوجود واعادة الحياة التى انعدمت أو يقال ان مادة البدن تبقى ترابا ومعنى المعاد أن يجمع و يركب على شكل الآدمى و يخلق فيه الحياة ابتداء فهذا قسم واما أن يقال النفس موجودة وتبقى بعد الموت و يكون رد النفس الى البدن الاول بجمع تلك الاجزاء بعينها وهذا قسم واما أن يقال رد النفس الى بدن سواء كان من تلك الاجزاء أو من غيرها و يكون العائد ذلك الانسان من حيث ان النفس تلك النفس واما المادة فلا التفات اليها اذ الانسان ليس انسانا بها بل بالنفس (وهذه) الاقسام الثلاثة باطلة (اما الاول) فظاهر البطلان لانه مهما انعدمت الحياة والبدن فاستئناف خلقها ايجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان بل العود المفهوم هو الذى يفرض فيه بقاء شئ وتجدد شئ كما يقال عاد فلان الى الانعام أى ان المنعم باق وترك الانعام ثم عاد اليه أى عاد الى ما هو الاول بالجنس ولكنه غير بالعدد فيكون عودا بالحقيقة الى مثله لا اليه و يقال فلان عاد الى البلد أى بقى موجودا خارجا وقد كان له كون فى البلد فعاد الى مثل ذلك وان لم يكن شئ باقيا وشيآن متعددان متماثلان يتخللهما زمان لم يتم اسم العود أو نسلك مذهب المعتزلة فيقال المعدوم شئ ثابت والوجود حال يعرض له مرة و ينقطع تارة و يعود أخرى فيتحقق معنى العود باعتبار بقاء الذات ولكنه رفع للعدم المطلق الذى هو النفى المحض وهو اثبات الذات مستمرة الثبات الى أن يعود اليه الوجود وهو محال وان احتال ناصر هذا القسم بان قال تراب البدن لا يفنى فيكون باقيا فتعاد اليه الحياة فنقول عند ذلك يستقيم أن يقال عاد التراب حيا بعد أن انقطعت الحياة عنه مدة ولا يكون ذلك عود الانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان انسان لا بمادته والتراب الذى فيه اذ يتبدل عليه سائر الاجزاء أو اكثرها بالغذاء وهو ذلك الاول بعينه فهو هو باعتبار روحه ونفسه فاذا عدمت الحياة والروح فما عدم لا يعقل عوده وانما يستأنف مثله ومهما خلق الله حياة انسانية فى تراب يحصل من بدن شجرة أوفرس أو نبات كان ذلك ابتداء خلق انسان فالمعدوم قط لا يعقل عوده والعائد هو الموجود أى عاد الى حالة كانت له من قبل أى الى مثل تلك الحالة فالعائد هو التراب الى صفة الحياة وليس الانسان انسانا ببدنه اذ قد يصير بدن الفرس غذاء لانسان فيتخلق منه نطفة يحصل منها انسان فلا يقال الفرس انقلب انسانا بل الفرس فرس بصورته لا بمادته وقد انعدمت الصورة وما بقى الا المادة (واما القسم الثانى) وهو تقدير بقاء النفس وردها الى ذلك البدن بعينه فهو لو تصور لكان

معاداً أي عوداً الى تدبير البدن بعد مفارقته ولكنه محال اذ بدن الميت ينحل تراباً أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل ماء وبخاراً وهواء ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجاً يبعد انتزاعه واستخلاصه ولكن ان فرض ذلك اتكالاً على قدرة الله تعالى فلا يخلو اما ان يجمع الاجزاء التي مات عليها فقط فينبغي أن يعاد الاقطع ومجدوع الانف والاذن وناقص الاعضاء كما كان وهذا مستقبح لا سيما في أهل الجنة والذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة فاعادتهم على ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في غاية النكال هذا ان اقتصر على جمع الاجزاء الموجودة عند الموت وان جمع جميع اجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين (أحدهما) أن الانسان اذا تغذى بلحم انسان وقد جرت به العادة في بعض البلاد ويكثر وقوعه في أوقات القحط فيتعذر حشرهما جميعاً لان مادة واحدة كانت بدناً للمأكول وصارت بالغذاء بدناً للآكل ولا يمكن رد نفسين الى بدن واحد (والثاني) انه يجب ان يعاد جزء واحد كبداً وقلباً ويداً ورجلاً فانه ثبت بالصناعة الطبية ان الاجزاء العضوية يغتذي بعضها بفضلة غذاء البعض فيتغذى الكبد باجزاء القلب وكذا سائر الاعضاء فنفرض اجزاء معينة قد كانت مادة لجملة من الاعضاء فالى أي عضو يعاد بل يحتاج في تقدير الاستحالة الاولى الى اكل الناس فانك اذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت بعد طول الزمان أن ترابها جثث الموتى قد تتربت وزرع فيها وغرس وصارت حباً وفاكهة وتناولها الدواب فصارت لحماً وتناولناها فعادت ابداناً لنا فما من مادة يشار اليها الا وقد كانت بدناً لاناس كثيرة فاستحالت وصارت تراباً ثم نباتاً ثم لحماً ثم حيواناً بل يلزم منه محال ثالث وهو ان النفوس المفارقة للابدان غير متناهية والابدان متناهية فلا تفي المواد التي كانت مواد الانسان بانفس الناس كلهم بل تضيق عنهم (وأما القسم الثالث) وهو رد النفس الى بدن انسان من أي مادة كانت وأي تراب اتفق فهذا محال من وجهين (أحدهما) أن المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد وهي متناهية والانفس المفارقة للابدان غير متناهية فلا تفي بها (والثاني) ان التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي تراباً بل لابد وأن تمتزج العناصر امتزاجاً يضاهي امتزاج النطفة بل الخشب والحديد لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن اعادة الانسان وبدنه من خشب أو حديد بل لا يكون انساناً الا اذا انقسم اعضاء بدنه الى اللحم والعظم والاخلاط ومهما استعد البدن والمزاج لقبول نفس استحق من المبادي الواهبة للنفوس حدوث نفس فيتوارد على البدن الواحد نفسان وبهذا بطل مذهب التناسخ فان رجع الى اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الاول فالمسلك الذي يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان هذا المذهب (والاعتراض) هو أن يقال بم تنكرون على من يختار القسم الاخير ويرى أن النفس باقية بعد الموت وهو جوهر قائم بنفسه وان ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون وبقوله عليه السلام أرواح الصالحين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش وبما ورد من الاخبار بشعور الارواح بالصدقات والخيرات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل ذلك يدل على البقاء نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده وبعث البدن وذلك ممكن بردها الى بدن أي بدن كان من مادة البدن الاول أو من

غيره

غيره او من مادة استؤنف خلقها فانه هو بنفسه لا ببدنه اذ يتبدل عليه اجزاء البدن من
الصغر الى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه
فهذا مقدور لله ويكون ذلك عودا لتلك النفس فانه قد تعذر عليها ان تحظى بالآلام واللذات
الجسمانية بفقد الآلة وقد أعيدت اليها آلة مثل الاولى فكان ذلك عودا محققا وما ذكرتموه من
استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية وكون المواد متناهية محال لا أصل له فانه بناء على قدم
العالم وتعاقب الادوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للابدان عنده
متناهية وليست أكثر من المواد الموجودة وان سلم انها أكثر فالله تعالى قادر على الخلق
واستئناف الاختراع وانكاره انكار لقدرة الله تعالى على الاحداث وقد سبق ابطاله في مسئلة
حدوث العالم (واما) احالتكم الثانية بان هذا تناسخ فلا مشاحة في الاسماء فما ورد الشرع به
يجب تصديقه فليكن تناسخا وانما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم فاما البعث فلا ننكره
سمي تناسخا أو لم يسم (وقولكم) ان كل مزاج استعد لقبول نفس استحق حدوث نفس من
المبادي رجوع الى ان حدوث النفس بالطبع لا بالارادة وقد ابطلنا ذلك في مسئلة حدوث العالم
كيف ولا يبعد على مساق مذهبكم ايضا ان يقال انما يستحق حدوث النفس اذا لم تكن نفس
موجودة فتستأنف نفس فيبقى ان يقال فلم لم يتعلق بالامزجة المستعدة في الارحام قبل البعث
والنشور بل في عالمنا هذا فيقال لعل الانفس المفارقة تستدعي نوعا آخر من الاستعداد ولا يتم
سببها الا في ذلك الوقت ولا بعد في ان يفارق الاستعداد المشروط للنفس الكاملة المفارقة
الاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستفد كمالا بتدبير البدن مدة والله تعالى
أعرف بتلك الشروط وباسبابها وباوقات حضورها وقد ورد الشرع به وهو ممكن فيجب التصديق
به (المسلك الثاني) انهم قالوا ليس من المقدور ان يقلب الحديد ثوبا منسوجا بحيث يتعمم به الانسان
الا بتحلل اجزاء الحديد الى بسائط العناصر باسباب تستولي على الحديد فتحلله الى بسائط العناصر
ثم تجمع العناصر وتدار في أطوار الخلقة الى ان يكتسب صورة القطن ثم يكتسب القطن صورة
الغزل ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم الذي هو النسج على هيئة معلومة ولو قيل ان قلب
الحديد عمامة قطنية ممكن من غير الاستحالة في هذه الاطوار على سبيل الترتيب كان محالا نعم
يجوز ان يخطر للانسان ان هذه الاستحالات يجوز ان تحصل كلها في ازمان متقاربة لا يحس
الانسان بطولها فيظن انه وقع فجأة دفعة واحدة واذا عقل هذا فالانسان المبعوث المحشور
لو كان بدنه من حجر أو ياقوت أو درا وتراب محض لم يكن انسانا بل لا يتصور ان يكون انسانا
الا ان يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا من العظام والعروق واللحوم والغضاريف
والاخلاط والاجزاء المفردة تتقدم على المركبة فلا يكون البدن ما لم تكن الاعضاء ولا تكون
الاعضاء المركبة ما لم تكن العظام واللحوم والعروق ولا تكون هذه المفردات ما لم تكن الاخلاط
ولا تكون الاخلاط الاربعة ما لم تكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء ما لم يكن حيوان
ونبات وهو اللحم والحبوب ولا يكون حيوان ولا نبات ما لم تكن العناصر الاربعة جميعا
ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة أكثر مما فصلنا جملتها فاذن لا يمكن ان يتجدد بدن الانسان
لترد النفس اليه الا بهذه الامور (ولها) أسباب كثيرة أفينقلب التراب انسانا بان يقال له كن

فيكون أو بأن تمهد أسباب انقلابه في هذه الأدوار وأسبابه هو إلقاء النطفة المستخرجة من لباب
بدن الإنسان في رحم حتى يستمد من دم الطمث ومن الغذاء مدة ثم يتخلق مضغة ثم علقة ثم جنينا ثم
طفلا ثم شابا ثم كهلا فقول القائل يقال له كن فيكون غير معقول إذ التراب لا يخاطب وانقلابه
إنسانا دون التردد في هذه الأطوار محال وتردده في هذه الأطوار دون جريان هذه الأسباب محال
فيكون البعث محالا (والاعتراض) أنا نسلم أن الترقي في هذه الأطوار لا بد منه حتى يصير بدن
الإنسان كما أنه لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة فإنه لو بقي حديدا لما كان ثوبا بل لا بد وأن يصير
قطنا مغزولا ثم منسوجا ولكن ذلك في لحظة أو في مدة ممكن ولم يتبين لنا أن البعث يكون في
أوحى ما يقدر أن يكون جمع العظام وإنشاء اللحم وإنباته في زمان طويل وليس المناقشة فيه
وإنما النظر في أن الترقي في هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة أو بسبب من
الأسباب وكلاهما ممكنان عندنا كما ذكرناه في المسألة الأولى من الطبيعيات عند الكلام على
اجراء العادات وأن المقترنات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم بل العادات يجوز
خرقها فيحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور دون وجود أسبابها وأما الثاني فهو أن نقول ذلك
يكون بأسباب ولكن ليس من شرطه أن يكون السبب هو المعهود بل في خزانة المقدورات
عجائب وغرائب لم يطلع عليها ينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده كما ينكر طائفة
السحر والنارنجيات والطلسمات والمعجزات والكرامات وهي ثابتة بالاتفاق بأسباب
غريبة لا يطلع عليها بل لو لم ير إنسان المغناطيس وجذبه للحديد وحكي له ذلك لاستنكره
وقال لا يتصور جذب الحديد إلا بخيط يشد عليه ويجذب فإنه المشاهد في الجذب حتى
إذا شاهده تعجب منه وعلم أنه قاصر عن الإحاطة بعجائب القدرة وكذلك الملحدة المنكرة
للبعث والنشور إذا بعثوا من القبور ورأوا عجائب صنع الله فيه ندموا ندامة لا تنفعهم
ويتحسرون على جحودهم تحسرا لا يغنيهم ويقال لهم هذا الذي كنتم به تكذبون كالذي يكذب
بالخواص والأشياء الغريبة بل لو خلق إنسان عاقلا ابتداء وقيل له إن هذه النطفة القذرة
المتشابهة الأجزاء تنقسم أجزاؤها المتشابهة في رحم آدمية إلى أعضاء مختلفة لحمية وعظمية
وعصبية وغضروفية وعروقية وشحمية فيكون منها العين على سبع طبقات مختلفة في المزاج
واللسان والأسنان على تفاوتهما في الرخاوة والصلابة مع تجاورهما وهلم جرا إلى البدائع
التي في الفطرة لكان إنكاره أشد من إنكار الملحدة حيث قالوا أئذا كنا عظاما نخرة الآية فليس
يتفكر المنكر للبعث أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود فيما شاهده ولم يبعد أن
يكون في إحياء الأبدان منهاج غير ما شاهده وقد ورد في بعض الأخبار أنه يعم الأرض في
وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف ويختلط بالتراب فأي بعد في أن يكون في الأسباب الإلهية
أمر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه ويقتضي ذلك انبعاث الأجساد واستعدادها لقبول النفوس
المحشورة وهل لهذا الإنكار مستند إلا الاستبعاد المجرد (فإن قيل) الفعل الإلهي له مجرى واحد
مضروب لا يتغير ولذلك قال تعالى وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر وقال تعالى ولن تجد لسنة
الله تبديلا وهذه الأسباب التي أوهمتم إمكانها إن كانت فينبغي أن تطرد أيضا وتتكرر إلى
غير نهاية وأن يبقى هذا النظام الموجود في العالم من التولد والتوالد إلى غير نهاية وبعد الاعتراف

بالتكرير

بالتكرر والدور فلا يبعد ان يختلف منهاج الامور في كل الف الف سنة مثلا ولكن يكون ذلك التبدل ايضا دائما ابدا على سنن واحد فان سنة الله لا تبديل فيها وهذا انما كان لان الفعل الالهي يصدر عن المشيئة الالهية والمشيئة الالهية ليست متعينة الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها فيكون الصادر منها كيفما كان منتظما انتظاما يجمع الاول والآخر على نسق واحد كما نراه في سائر الاسباب والمسببات فان جوزتم استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهد الآن او عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرر والدور فقد رفعتم القيامة والآخرة وما دل عليه ظواهر الشرع اذ يلزم عليه ان يكون قد تقدم على وجودنا هذا البعث كرات وسيعود كرات وهكذا على الترتيب (وان قلتم) ان السنة الالهية بالكلية تتبدل الى جنس آخر ولا تعود قط هذه السنة وتنقسم مدة الامكان الى ثلاثة اقسام قسم قبل خلق العالم اذ كان الله تعالى ولا عالم وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به عود الاجسام وهو المنهاج البعثي بطل الاتساق والانتظام وحصل التبديل لسنة الله وهو محال فان هذا انما يمكن بمشيئة مختلفة باختلاف الاحوال أما المشيئة الازلية فلها مجرى واحد مضروب لا تتبدل عنه لان الفعل مضاهي للمشيئة والمشيئة على سنن واحد لا تختلف بالاضافة الى الازمان وزعموا ان هذا لا يناقض قولنا ان الله تعالى قادر على كل شيء فانا نقول ان الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الامور الممكنة على معنى انه لو شاء لفعل وليس من شرط صدق قولنا هذا أن يشاء ولا ان يفعل وهذا كما انا نقول ان فلانا قادر على ان يحز رقبة نفسه و يبقر بطن نفسه و يصدق ذلك على معنى انه لو شاء لفعل ولكنا نعلم انه لا يشاء ولا يفعل وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا يناقض قولنا انه قادر بمعنى انه لو شاء لفعل فان الحمليات لا تناقض الشرطيات كما ذكر في المنطق اذ قولنا لو شاء لفعل شرطي موجب وقولنا ما شاء وما فعل حمليتان سالبتان والسالبة الحملية لا تناقض الموجبة الشرطية فاذن الدليل الذي دلنا على ان مشيئته ازلية وليست متعينة يدلنا على ان مجرى الامر الالهي لا يكون الا على انتظام واتساق بالتكرر والعود وان اختلف في آحاد الاوقات فيكون اختلافه ايضا على انتظام واتساق بالتكرر والعود واما غير هذا فلا يمكن (والجواب) ان هذا استمداد من مسئلة قدم العالم وان المشيئة قديمة فليكن العالم قديما وقد ابطلنا ذلك وبينا انه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة أقسام وهو ان يكون الله تعالى موجودا ولا عالم ثم يخلق العالم على النظم المشاهد ثم يستأنف نظما ثانيا وهو الموعود به في الجنة ثم يعدم الكل حتى لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لولا ان الشرع قد ورد بان الثواب والعقاب والجنة والنار لا آخر لها وهذه المسئلة كيف ما رددت تبنى على مسئلتين احداهما حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم والثانية خرق العادات بخلق المسببات دون الاسباب أو احداث اسباب على منهج آخر غير معتاد وقد فرغنا من المسئلتين جميعا

﴿خاتمة الكتاب﴾ فان قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل احداها مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها قديمة والثانية قولهم ان الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الاشخاص والثالثة في انكار بعث الاجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الاسلام

بوجه ومعتقدها معتقد كذب الانبياء وانهم ذكروا ماذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما وهذا هو الكفر الصريح الذى لم يعتقده أحد من فرق المسلمين فاما ماعدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم فى الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم فى تلازم الاسباب الطبيعية هو الذى صرح المعتزلة به فى التولد وكذلك جميع مانقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الاسلام الا هذه الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم أيضا به ومن يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل واما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض فى تكفير أهل البدع وما يصح منه ومالا يصح كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب والله تعالى الموفق للصواب

انتهى كتاب تهافت الفلاسفة تحرير الامام الاجل نسيج وحده أبى حامد بن
محمد بن محمد الغزالى أكرم الله مأواه وأغدق بغمائم الرحمة
ثراه وصلى الله على سيدنا محمد النبى الامى
وعلى آله وصحبه وسلم
آمين

هذا الكتاب وقد تكامل طبعه * رقت فضائله وراقت موردا
لاعيب فيه سوى رشاقة لفظه * وسهولة المعنى الدقيق لمن غدا
قد صاغه الحبر الغزالى من لنا * صاغ المعانى بالدلائل عسجدا
وأبان فيه من البدائع حكمة * قد أفحمت شم الفلاسفة العدا
فاليك من درر العلوم يتيمة * حلت عقود عقائد تجلو الصدا
أضحى بدار طباعة الاعلام فى * حال الكمال يشف عن بعد المدى
يهدى أولى الالباب حل مسائل * أندى على الاذهان من قطر الندى
وبمنتهى الاهداء قلت مؤرخا * طبع التهافت بالمحاسن قد بدا
١ ٨١ ٩١٧ ١٩٢ ١٠٤ ٧

طبع بالمطبعة الاعلاميه بمصر سنة ١٣٠٢

﴿فهرست كتاب التهافت للإمام الغزالى﴾

صحيفة

(تمت)